





قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، ۶۳۴-۷۱۰ ق.

حکمة الاشراق، شرح

حاشیه بر الحکمة الاشراقية سهروردی

شرح حکمة الاشراق، به انضمام تعلیقات صدر المتالیهین /

نویسنده: قطب‌الدین شیرازی؛ تحقیق: محمد موسوی؛ مقدمه: حسین نصر.

۵۹۲ ص، تهران، حکمت، چاپ اول ۱۳۸۸ ش / ۱۴۳۰ ق

شابک: 978-964-244-002-3

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا

عربی، تعلیقات صدر المتالیهین حاشیه بر حکمة الاشراقية سهروردی

سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷ حکمة الاشراق، شرح صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ ق.

حاشیه بر الحکمة الاشراقية سهروردی

رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ ق/ BBR۷۴۶

رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۰۰۳۲۵



قطب‌الدین شیرازی

شرح حکمة الاشراق

به انضمام تعلیقات صدر المتألهین

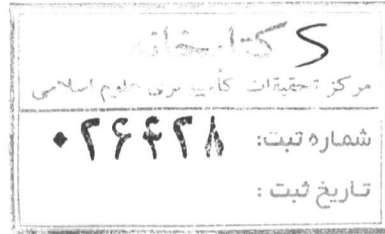
تحقیق: سید محمد موسوی

با مقدمه دکتر سید حسین نصر

جمع‌داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ش-اموال: ۵۰۷۲۰



مؤسسه انتشارات حکمت

شرح حکمة الاشراق

قطب‌الدین شیرازی؛ تحقیق: سید محمد موسوی

چاپ اول ۱۳۸۸ ش/ ۱۴۳۰ ق/ ۱۰۰۰ نسخه / ۱۰۵۰۰ تومان

حروفچینی صفحه آرای: انتشارات حکمت

چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر کیمیای حضور

تهران، خیابان انقلاب، ابتدای ابوریحان، شماره ۳، کدپستی ۱۳۱۵۶۹۴۱۶۴

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)

www.hekmat-ins.com info@hekmat-ins.com

تلفن: ۶۶۴۱۵۸۷۹-۶۶۴۶۱۲۹۲ نمابر: ۶۶۴۰۶۵۰۵



الفهرس

٥	پیشگفتار دکتر سیدحسین نصر
٢	مقدمه تحقیق
٣	مقدمة الشارح
١٣	مقدمة المصنف
٣٣	القسم الأول في ضوابط الفكر
٤١	المقالة الأولى في المعارف و التعريف
٤١	الضابط الأول في الدلالة اللفظية و أقسامها
٤٦	الضابط الثاني في مقسم التصور و التصديق
٦١	الضابط الثالث في الماهيات و أجزائها و عوارضها
٦٧	الضابط الرابع في الفرق بين العوارض الذاتية و الغريبة
٦٩	الضابط الخامس في أنّ الكلي لا يقع في الوجود الخارجي
٧٢	الضابط السادس في وجه الحاجة إلى المنطق
٧٨	الضابط السابع في التعريف و شرائطه
٨٣	فصل في الحدود الحقيقية و صعوبة تحصيلها
٩٤	قاعدة إشرافية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات
١٠٣	المقالة الثانية في الحجج و مبادئها
١٠٤	الضابط الأول في رسم القضية و القياس و أصنافها
١٢١	الضابط الثاني في حصر القضايا و إهمالها و إيجابها و سلبها
١٤١	الضابط الثالث في جهات القضايا

١٥٥	حكمة إشراقية في ردّ كلّ القضايا إلى الموجبة الضرورية
١٥٩	الضابط الرابع في التناقض
١٦٧	الضابط الخامس في العكس المستوى
١٧٦	الضابط السادس في مباحث متعلقة بالقياس و انقسامه إلى الأشكال الأربعة
١٨٨	دقيقة إشراقية في الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة البسيطة
٢٠٩	قاعدة في إنتاج الشكل الثاني على طريقة الإشراقيين
٢١٤	قاعدة في إنتاج الشكل الثالث على طريقة الإشراقيين
٢١٦	فصل في الافتراضات الشرطية
٢٢٢	فصل في قياس الخلف
٢٢٥	الضابط السابع في موادّ الأقيسة
٢٣٩	فصل في التمثيل
٢٤٣	فصل في انقسام البرهان إلى اللّم و الإنّ
٢٥١	فصل في بيان المطالب
٢٥٩	المقالة الثالثة في المغالطات و بعض الحكومات بين أحرف إشراقية و أحرف المشائين
٢٥٩	الفصل الأول في المغالطات
٢٩٩	الفصل الثاني في بعض الضوابط و حلّ الشكوك
٣٠٤	قاعدة في المقومات للشئ
٣٠٩	قاعدة في القاعدة الكلية
٣١٣	قاعدة و اعتذار
٣١٦	قاعدة في هدم المشائين في العكس
٣٢٢	الفصل الثالث في بعض الحكومات في نكت إشراقية
٣٢٢	مقدمة في بعض الاصطلاحات
٣٥٠	حكومة في الاعتبارات العقلية و أنّ الوجود زائد على الماهيات في الأذهان دون الأعيان
٣٥٧	وجه آخر في أنّ الوجود غير زائد على الماهية في الأعيان
٣٥٩	وجه آخر في ذلك
٣٦٠	وجه آخر في ذلك
٣٧٢	في أنّ الوحدة أيضاً ليست بزائد في الأعيان على الشئ

٣٧٦	وجه آخر في أن العدد أمر اعتبارى عقلى
٣٧٧	في أن الإمكان أيضاً ليس بزائد على الممكنات
٣٨٨	في أن الإضافات أيضاً اعتبارات عقلية
٣٩٠	في أن الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسمية
٤٠١	فصل في أن العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض
٤٠٤	حكومة أخرى في لزوم مجهولية الأشياء على قواعد المشائين
٤٠٩	حكومة أخرى في إبطال الهوى و الصورة
٤٢٥	حكومة في أن هوى العالم الجسماني جسم بسيط هو مقدار قائم بنفسه
٤٣٣	حكومة أخرى في فصل الخصومات بين الحكماء في الهوى و الصورة الجسمية و النوعية
٤٧٢	قاعدة في إبطال الجوهر الفرد
٤٧٥	قاعدة في إبطال الخلأ
٤٧٨	حكومة في ما استدلّ به على بقاء النفس
٤٩٢	حكومة في المثل الأفلاطونية
٥٠٧	قاعدة في جواز صدور البسيط عن المركب
٥١٧	حكومة في إبطال جسمية الشعاع
٥٢٦	حكومة في تضعيف ما قيل في الإبصار
٥٣٠	قاعدة في حقيقة صور المرايا
٥٣٧	حكومة في المسموعات
٥٤٧	فصل في الوحدة و الكثرة

پیشگفتار

سرزمین ایران در طی قرون، مکتب‌های مهم فکری و فلسفی را در آغوش خود پرورش داده که یکی از مهمترین آنها حکمت اشراق است که درّی تابناک بر تاج فلسفه اسلامی است، و در عین حال پیوندی عمیق بین میراث قبل از اسلام ایران و فلسفه و حکمت اسلامی را در بر دارد. در ایران باستان خداوند را نور می‌دانستند و قرآن کریم خداوند را نور آسمانها و زمین می‌نامد و می‌فرماید: «اتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ» (اعراف، آیه ۱۵۷) و البته در تشیع، توجه خاصی به نور محمدی که در وجود امامان (ع) ساطع است شده است. در چنین فضائی بود که هشت قرن پیش نابغه‌ای بی‌بدیل به نام شهاب الدین سهروردی، مکتب اشراق را بوجود آورد. او جان خود را در این راه باخت لکن مشعلی را شعله‌ور ساخت که نور آن تا به امروز می‌درخشد. برای درک سنت عقلانی اسلامی و بالخصوص فلسفه اسلامی چنانکه در این سرزمین، نشو و نما کرده و توسعه یافته است توجه به مکتب اشراق و استمرار آن طی قرون امری حیاتی است.

هنگامی که به حیات فلسفی هشت قرن گذشته در ایران و نیز بلاد دیگر اسلامی که تحت تأثیر جنبه فلسفی فرهنگ ایران بوده‌اند مانند هند و امپراطوری عثمانی می‌نگریم دو تجلّی متفاوت از مکتب اشراق می‌یابیم: یکی خود تعالیم این مکتب

است که سرچشمه آن کتبی نظیر حکمة الاشراق و هیاکل النور شیخ اشراق است، و دیگری نفوذ این مکتب در نحله‌های بعدی فلسفی مخصوصاً حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی. از یک سو آثار اشراقی از خود سهروردی گرفته تا شارحان اولیه او یعنی شهرزوری و قطب الدین شیرازی و بعد دوانی و غیاث الدین منصور دشتکی و ملاصدرا (در حاشیه بر حکمة الاشراق) و آقا علی مدرس و بالاخره در دوران معاصر برخی از آثار سید محمد کاظم عصار و سید جلال الدین آشتیانی و در خارج از ایران نوشته‌های تعدادی معتابه از حکیمان هند و عثمانی مانند حلقه‌های یک زنجیر بهم پیوسته است. از سوی دیگر نفوذ آثار شیخ اشراق در بسیاری از حکمای بعدی مانند ابن ترکه و میرداماد و مخصوصاً ملاصدرا دیده می‌شود. مورد ملاصدرا مخصوصاً قابل توجه است از این جهت که تفکر اشراقی یکی از منابع اصلی حکمت متعالیه است ولی در نظامی فلسفی غیر از نظام فلسفی خود سهروردی گنجانیده شده است ولی حاشیه صدر المتألهین بر حکمة الاشراق یک اثر مستقل اشراقیست. باری توجه به هر دو تجلی تفکر اشراقی در حیات فلسفی ایران و سایر بلاد اسلامی دارای اهمیت فراوان است. کتابی که از مدّ نظر خواننده محترم می‌گذرد سر و کارش با تجلی اولی یعنی خود مکتب اشراق و استمرار آن در ایران است و در این زمینه اثری بدیع و بی سابقه است.

*

**

تا دهه سی و چهل این قرن (شمسی) آشنائی با سهروردی در ایران محدود به چند حکیم در حوزه‌های علمیه بود و جامعه به طور کلی از افکار او تا حد زیادی غافل بود. یک سلسله حوادث دست به دست هم داد و عنایت به سهروردی و حکمت اشراق را در ایران دوصد چندان کرد. به همین جهت شاید بی‌فایده نباشد جنبه ای از این ماجرا ذکر شود. در دهه ۱۹۳۰ میلادی هنگامی که هانری کربن در دانشگاه سوربن به تحصیل علوم اسلامی اشتغال داشت روزی استاد او لوئی ماسینیون

یک کتاب چاپ سنگی با جلدی کهنه به او داد و به او گفت: «این کتاب درد تو را دوا خواهد کرد». این کتاب همان چاپ سنگی حکمة الاشراق بود که کربن با اشتیاق خواند و این تجربه، حیات او را دگرگون ساخت. به دنبال سهروردی رفت و سالها در کتابخانه‌های استامبول که دارای بهترین نسخ خطی آثار شیخ اشراق است به تتبع پرداخت و شروع به چاپ علمی آثار این بزرگ کرد. شیخ اشراق، که کربن او را مرشد معنوی و عقلانی خود می‌دانست، این دانشمند فرانسوی را به ایران کشانید و همکاری او با استادان ایرانی و زیارت حکمای بزرگ ایران مخصوصاً علامه طباطبائی و بالاخره ملاقات با دوست عزیزم سید جلال الدین آشتیانی دست داد.

هنوز به خاطر دارم روزی را که مرحوم آشتیانی را نزد کربن بردم و این پایه‌ای بود برای همکاری آن دو در تدوین اثر عظیم منتخبات حکمای ایران که چهار مجلد آن تا وفات کربن به حلیه طبع آراسته شد. خود حقیر نیز با کربن در اشاعه افکار سهروردی همکاری داشت و او بود که بنده را دعوت کرد تا آثار فارسی او را برای اولین بار به صورت منقح به طبع رسانم.

کوشش کربن در شناختن و شناساندن سهروردی دو ساحت داشت یکی معرفی این متفکر بزرگ به غرب که تا آن زمان تا حد زیادی از او بی‌خبر بود، و دوم معرفی او به جامعه دانشگاهی و علمی ایران که در دامن تفکر غربی رشد فکری کرده و همه چیز را از دیدگاه غربیان می‌دیدند. اینکه یک فرد فرانسوی و نه حکیمی در قم، راجع به سهروردی با شور و شوق سخن می‌گفت و آثار گرانبهائی راجع به او به فرانسه تألیف کرده بود بسیاری را که تا آن زمان بهره‌ای از حوزه‌های سستی تعلیم فلسفه اسلامی نبرده بودند متوجه اهمیت سهروردی کرد. این امری بود که مرحوم مغفور سید جلال الدین آشتیانی کاملاً بر آن واقف بود و در عین حال در تحیر. نیز استادانی همچون محمود شهابی و ابوالحسن شعرانی و خود علامه طباطبائی و نیز مرتضی مطهری، دوست عزیز دیگری که در جلسات بحث بین علامه و کربن شرکت داشت، با شگفتی از اینکه کربن وسیله‌ای برای جلب توجه بسیاری از

تحصیل کرده‌ها به سهروردی شده است سخن می‌گفتند. لازم به تذکر است که این توجه از جانب گروه‌های تحصیل کرده خارج از حوزه‌های علمیه حتی از عنایت گروهی از طلاب به فلسفه سهروردی بیشتر مؤثر بود.

باری علاقه به سهروردی از دهه‌های سی و چهل یعنی قریب پنجاه سال پیش در ایران فزونی یافت و علاوه بر کربن و خود بنده، گروهی به تصحیح و چاپ علمی آثار او و نیز کتب سایر بزرگان مکتب اشراق پرداختند، دانشمندانی مانند حسین ضیائی و نجفقلی حبیبی، و این امر همچنان تا به امروز [ادامه] یافته است و در واقع خود این کتاب که خوانندگان عزیز اکنون در دست دارند متعلق به همین نهضت است.

*

**

باید پرسید چرا علاقه به سهروردی هر روز بیشتر می‌شود و این امر نه تنها در مورد ایران صادق است بلکه در سایر بلاد اسلامی و حتی غرب نیز دیده می‌شود. در اینجا به بحث در باره ایران اکتفا می‌کنم. پاسخ این سؤال را باید در بعضی از خصائص بنیادی حکمت اشراق جستجو کرد. افلاطون می‌گوید که فلسفه تمرین مرگ است. و در دوران قبل از سقراطی یونان تا خود افلاطون، فلسفه همواره با عمل صالح و تزکیه نفس و اخلاق توأم بود. این ارتباط تا حد معتناهی از دوره ارسطو به بعد تضعیف شد گرچه هیچگاه از بین نرفت. در تمدن اسلامی سهروردی - و یا به قول شهرزوری: شیخ نور- بود که این پیوند را محکم ساخت و حکمت اشراق را بر ذوق و بحث پایه نهاد که البته ذوق در نظر او با اخلاق و تزکیه نفس پیوند تام دارد. این پیوند بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی در رابطه بین فلسفه و دین سخت مؤثر است و به همین دلیل است که چه در ایران و چه در هند و عثمانی، تقریب و وفاق بین فلسفه به صورت اشراقی آن و دین از هم آهنگ ساختن فلسفه بحثی با امور دینی آسانتر بود. نیز به همین جهت است که حکمت اشراق سهمی بنیادین در حکمت

متعالیه دارد که در آن، اتکاء به کتاب و سنت نبوی و احادیث و کُوی کاملاً مشهود است. در حکمت اشراق فلسفه و معنویت با هم آمیخته است و ذوق عرفانی از نیروی بحثی و تحلیل گرای عقل جدا نشده است. کتاب حکمة الاشراق با بحث‌های منطقی آغاز می‌شود و با وجد و سرور، پایان می‌یابد. نیز سهروردی شرط حکیم متأله شدن را، کمال در فلسفه بحثی ولی توأم با پالایش نفس و کسب مکارم اخلاقی می‌داند.

در غرب صدها سال است که فلسفه از حکمت به معنای سهروردی جدا شده و سروکاری با تزکیه نفس و به قول افلاطون تمرین مرگ ندارد. ورود این فلسفه به ایران بسیاری را سوی این وادی کشانید و جدائی حرف از عمل، امری عادی شد ولی فطرت انسان، پذیرای این جدائی نیست لذا یکی از عکس‌العمل‌هایی که در مقابل این گسستن اندیشه از اخلاق بین گروهی پیش آمد همان «باز جوید روزگار وصل خویش» بود و این کوشش، تعداد معتابیهی را به سوی عالم اشراق و تعالیم سهروردی سوق داد.

یکی دیگر از خصائص حکمت اشراق پیوند بین اندیشه ایران باستان و یونان در دامن تفکر اسلامی است و شکی نیست که سهروردی همان مقامی را در فلسفه دارد که فردوسی در ادب و تاریخ دارد. و آن، احیای میراث باستان و پیوند دادن ایران اسلامی با گذشته درخشان این تمدن است. در ایران این مهم همواره مورد توجه اندیشمندان و هنرمندان و حتی اولیای امور در اجتماع بوده است، ولی با ورود ناسیونالیزم به صورت غربی آن به ایران بعد از انقلاب فرانسه، تنش بین میراث باستانی و اسلامی ایران بین گروهی از متجددین محسوس شد و در بسیاری از حوزه‌ها اتحادی که بین آندو پدید آمده بود، از اشعار فردوسی گرفته تا تعزیه در دهات و شهرهای ایران، سست شد و یک دوگانگی خطرناک فرهنگی وارد جامعه ایران شد که آثار آن هنوز باقیست. سهروردی داروی درد این جدائی را از لحاظ فکری در آثارش دربردارد. این امر نیز یکی از دلائل توجه بیشتر بسیاری که هم

معتقد به مبانی اسلام و هم آگاه از میراث باستانی ایران هستند و به آن علاقه‌منداند به حکمت اشراق است.

باری شکی نیست که در نیم قرن گذشته، علاقه به سهروردی در ایران و موازی آن در غرب در حال گسترش بوده و هست. در ایران انتشار روزافزون آثار شیخ اشراق و دیگر صاحب‌نظران حکمت اشراق، شاهد بر این امر است. البته هنوز راه طولی در پیش است و باید به صورت علمی تمام آثار شیخ اشراق و حواشی و شروح و بیان مستقل در این زمینه از شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی و دوانی و دشتکی و ملاصدرا گرفته تا دوران معاصر به صورت دقیق ویراسته شده و به طبع رسد و مقابل آن تاریخ دقیقی از حیات هشتصدساله این مکتب نوشته شده و علاوه بر آن به مطالعه دقیق نفوذ این مکتب در نحله‌های دیگر فکری و فلسفی پرداخته شود.

*

**

کتابی که اکنون در دست خواننده است گامی مهم است در نیل به این اهداف. ویراستار آن، دانشمند و حکیم محترم آقای محمد موسوی که خود یکی از بهترین شاگردان شفیق عزیزم مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی بوده و بر متون فلسفه اسلامی تسلط کامل دارند. ایشان اثری بوجود آورده‌اند که در زمینه سهروردی شناسی بی‌سابقه است. ایشان از منظر یک اثر سهروردی، ولی اثر اساسی او یعنی حکمة الاشراق، قرن‌ها تفکر اشراقی را از خود سهروردی گرفته تا مرحوم آشتیانی عرضه کرده‌اند و شاگردان این مکتب را مرهون خود قرار داده‌اند. این کتاب شامل متن حکمة الاشراق و دو شرح اساسی بر آن، در نسلی بعد از او توسط قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری، است که هر دو علاوه بر این تفاسیر، اثری دائرةالمعارف گونه در فلسفه نگاشته‌اند که رنگ قوی اشراقی دارد یعنی درة التاج و الشجرة الالهية. تفاسیر این دو بزرگ، از نهایت اهمیت برای درک متن حکمة الاشراق و در عین حال

استمرار بعدی مکتب اشراق برخوردار است. ویراستار محترم سپس به حواشی ملاصدرا و آقا علی مدرس و آقای آشتیانی می‌پردازند و زنده بودن مکتب اشراق را در ایران طی چهار قرن اخیر کاملاً روشن می‌سازند. در اینجا لازم به بیان است که حاشیه ملاصدرا یک تعبیر صدرائی (مبتنی بر حکمت متعالیه) از سهروردی نیست، بلکه یک اثر مستقل اشراقیست و باید آنرا در زمره مهم‌ترین آثار مکتب اشراق محسوب داشت.

باید همه دوست داران حکمت از آقای موسوی تشکر کنند که اثری اینچنین پربار را به طبع رسانیده‌اند. حقیر به نوبه خود و به عنوان یکی از شاگردان حکمت اسلامی که عمری با آثار سهروردی گذرانیده است از درگاه احدیت می‌طلبد که به آقای موسوی توفیق عطا فرماید تا ایشان بتوانند خدمات ارزنده خود را در احیای مکتب بزرگ اشراق ادامه دهند.

والله اعلم بالصواب

سید حسین نصر

ماری‌لند

رجب ۱۴۲۹

تیرماه ۱۳۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

يا صاحبَ العَظَمَوت و ربَّ الأعلین و ناصب سُرَادِقَاتِ القَدرة و مُضِيءِ الأكوان! صلِّ عليهم، إِنَّ صَلَاتَكَ الخیرُ یفرحُ بها قلبٌ کلِّ قَوَام. رَبَّنَا! إِنْ قَوْمًا صَاحُوا فی نَجَواهم و بَکُوا فی محاریبک، طَالِبِینَ بَرَکَاتِ سَما جَلالک تَبَرَّؤُوا مِنَ الطَواغیت و تَجَرَّدُوا عَنِ السَّحت، و بذلُوا جَهدَهم فی سَبیلک الکریم، فَاجعَلْ لَهُم مِّن لَّدُنک حَظًّا عَزیزاً و اجعَلْ لَهُم نَصیراً مُنیراً و صلِّ عَلَی مَن شَرَّفَتِ الصَّلوةُ بِالصَّلوةِ عَلَیه و آلَهِ

سخن گفتن پیرامون شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، فیلسوف عظیم الشأن ایرانی و احیاگر حکمت اشراقی، کار آسانی نیست چه اینکه زندگی این حکیم عالی‌قدر همانند فلسفه‌اش آکنده از رموزی است که گشودنش تحقیقات مفصل‌تری می‌طلبد. آنچه در مورد حیات و آثار وی گفته شده عمدتاً بر پایه شرح احوال او در کتاب نزهة الارواح تألیف شمس‌الدین محمد شهرزوری - از حکیمان پیرو مکتب اشراق و اولین شارح حکمة‌الاشراق - بنا نهاده شده است.

شیخ اشراق حدود ۵۴۹ قمری در سهرورد از توابع مراغه دیده به جهان گشوده و در سال ۵۸۶ هجری در حلب به شهادت رسید. تحصیلات را در مراغه نزد مجد الدین جیلی آغاز و ادامه آن را در اصفهان پی گرفت. گفته‌اند که در این شهر، بصایر ابن سهلان ساوجی را نزد ظهیرالدین فارسی قرائت نموده است. به تعبیر خودش عمر را بیشتر در سفر و طلب افرادی گذرانده که بهره از علوم شریف داشته باشند و البته آنها را نیافته است.

هنگامی که در ادامه سفر از روم به حلب می‌رود، با حاکم وقت ملک ظاهر فرزند صلاح الدین ایوبی ملاقات کرده و او شیفته شیخ اشراق گشته وی را گرامی می‌دارد. می‌دانیم که صلاح الدین ایوبی سنی متعصبی بود و قطعاً شیخ اشراق از این نکته بی‌خبر نبوده، با وجود این، در بحث میان عالمان سنی درباره ملک ظاهر، با تهور خاص خود، از عقاید فلسفی خویش دفاع می‌کند. همین امر، سبب می‌شود حاسدان و عالمانی که یا موقعیت خویش را در خطر می‌دیدند یا دچار تعصبات کور مذهبی بودند بر علیه وی اقدام کرده و با اتهام تکفیر، از حاکم، قتل او را بخواهند که وی نمی‌پذیرد. سپس به پدرش صلاح الدین نامه می‌نویسند که این مرد اگر بماند، دین را فاسد و دنیا را علیه شما می‌شوراند. صلاح الدین به فرزندش فرمان به قتل شیخ اشراق می‌دهد که اگر چه او در ابتدا زیر بار نمی‌رود اما سرانجام این لکه ننگ را تا ابد بر دامان خویش می‌پذیرد که در عالم اسلام اولین حاکمی است که فیلسوفی به جرم عقایدش بدست وی کشته شد.

نکاتی پیرامون حکمت اشراق:

۱- فلسفه اشراق به عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه اسلامی اگرچه در برخی مسائل با فلسفه مشاء مخالفت دارد اما نباید این اشتباه را نمود که کلاً مباین با آن یا مخلوطی از عرفان و فلسفه است. از سوی دیگر نیز نباید در حق شیخ اشراق بی‌انصافی کرد و ادعا نمود که وی هیچ مسئله جدیدی را نیاورده بلکه فقط مطالبی را از گوشه و کنار شفا جمع کرده و اصطلاحات آن را تغییر داده است!

نظام سنتی فلسفه الهی که تدوین آن، به صورت خاص از یونان شروع شد یک نظام فکری به هم پیوسته است خصوصاً در عالم اسلام که تقریباً همه فلسفه‌ها در طول یکدیگرند و هر حکیم، سعی در اصلاح ایرادات و تکمیل فلسفه قبلی داشته است. بنابراین باید حکمت اشراق را در طول فلسفه مشاء دید همانطور که این سخن در مورد حکمت متعالیه نیز صادق است.

۲- از وجوه اهمیت سهروردی، اهتمام بی‌نظیر وی در احیاء سنت فلسفی ایران باستان است. مسلماً در ایران باستان فلاسفه بزرگی بوده‌اند. آثار و کلماتی گرانها در

حکمت عملی از ایشان باقی مانده، مانند آنچه در جاودان خرد (الحکمة الخالدة) جمع آوری شده که نشان دهنده روح بلندی است که در طول قرون و اعصار با وجود لطمات زیادی که به ایران وارد شد همواره این سرزمین را در بلندای قله اندیشه و اوج تفکر فلسفی قرار داده است. بر خردورزان پوشیده نیست که وجود حکمت عملی قوی بدون پشتوانه نیرومند از حکمت نظری میسر نمی‌باشد.

دلیل اصلی ما بر وجود یک سنت فلسفی عمیق در ایران باستان، تقسیم شیء به نور و ظلمت و تعبیر از حق تعالی و مجردات به نور است که بر این اساس، میتوان تمام صفات و افعال حق تعالی را اثبات نمود و از کثیری از تکلفات فلسفه مشاء در این زمینه ها مستغنی شد.^۱

مهم نیست که تاریخ‌نویسان فلسفه در غرب و مقلدان شرقی ایشان، در این باره چیزی ننویسند و در تقسیم مشهورشان به سه مرحله دوران باستان، قرون وسطی و دوران جدید، فلسفه ایران باستان را جا ندهند. امروزه همه به خوبی میدانیم که متأسفانه برخی از ایشان، دچار چنان تعصب و غروری هستند که در مقابل سند حی و حاضر (یعنی آثار مدون و مکتوب از فلاسفه اسلامی) تسلیم نشده و آن را سنت فلسفی به حساب نمی‌آورند و با لفاظی خاص خویش از آن به عنوان کلام یا الهیات نام می‌برند و اندیشه‌ورزی را منحصر به یونان و دنباله‌های غربی آن می‌دانند^۲ تا چه رسد به اینکه انتظار داشته باشیم با توجه به شواهد و پیشینه‌های تاریخی و فرهنگی بخواهند اذعان به وجود یک سنت فلسفی قوی در ایران باستان کنند.

۱- به توفیق الهی، در کتاب آفاق اشراق به طور مفصل به این مسئله و سایر مبانی حکمت اشراق خواهیم پرداخت.

۲- بعضی مرعوب شدگان غرب، اگر الحادی از کسی ببینند آن را فلسفه واقعی مینامند و نشانه آزاد اندیشی می‌شمرند اما اگر حکیمی با دلایلی که برای خود داشته به ضرورت دین برسد آنرا به حساب فلسفه نمی‌گذارند! عجیب است که اگر کانت و دکارت با التزام به مبانی و روش خود و به هر شکلی، وجود واجب الوجود را بپذیرند، فلسفه است اما اگر ابن سینا و شیخ اشراق اثبات کنند که بعثت نبی، ضروری است، فیلسوف واقعی نیستند چون ملحدانه سخن نگفته اند!

در عین حال می‌توانیم این توقع را از دانشجویان و طلاب حکمت و فلسفه داشته باشیم که بی‌جهت مرعوب هیاهوی این دسته از تاریخ‌نویسان فلسفه در باختر و اتباع خاوری ایشان نشوند و پیشرفتهای غرب در زمینه فن‌آوری را به حساب شناخت حقایق ثابت عالم هستی نگذارند.^۱

برای قضاوت در مورد فلسفه ایران باستان باید به شرائط حاکم بر اجتماع آن روز و نظام آموزشی توجه کرد. یکی از ویژگیهای مهم در روش تعلیم حکمت ایران باستان آن بوده که کمتر به نوشتار روی می‌آوردند و بیشتر سعی بر آن بوده که حکمت را نه بر صفحه کاغذ که بر لوح قلب به شهود درآوردند. این امر در کنار وجود نظام طبقاتی در طریقه تعلیم و تعلم که برخی افراد را از قدم‌گذاری در راه علم منع می‌نمود، از جمله اسباب قابل توجه در کم بودن منابع نوشتاری پیرامون حکمت خسروانی است که همان اندک نیز با حمله گسترده اسکندر مقدونی و پس از آن حمله اعراب دستخوش نابودی بیشتر قرار گرفت.^۲ سهروردی با منابعی که از این سنت در دست داشته و متأسفانه یا به ما نرسیده و یا از قبیل تعلیمات شفاهی بوده است فلسفه ایران باستان را احیاء نمود.

این پندار که شیخ اشراق مطالب و نظرات خود را به نام حکیمان خسروانی، قلمداد کرده تا بهتر رواج یابد، تهمتی عظیم در حق وی و ابراز جهل یا اعمال جفای متعصبانه، نسبت به ایران باستان است.

۳- نکته دیگر در مورد شیخ اشراق خدمتی است که وی به کل جریان فلسفی در اسلام نموده است. اثر وی از دو جهت قابل ملاحظه است:

۱- البته این سخن بدین معنا نیست که هرچه از خیرات و کمالات و هنر بوده نزد ایرانیان یا شرقیان بوده و بس! که این گونه سخن‌سرائی نیز کم از تعصب جماعت مذکور نمی‌آورد. سنت قطعی حق تعالی بر آن است که هیچ تلاش فکری و عملی را از هر که باشد بی‌پاداش نگذارد و همه کمالات را به یک قوم نداده است.

۲- واضح است که اگر انتقادی از برخی اعمال انجام شده توسط سپاهیان که در زمان عمر و به دستور وی به ایران حمله کردند وارد باشد ربطی به اصل اسلام و اولیاء حقیقی دین (علیهم‌السلام) ندارد.

یکی از این حیث که نشان داد سنت فلسفه در ایران به پایان نرسیده است با اینکه اکثر مستشرقین و حتی بسیاری مدرسان فلسفه اسلامی در سرزمینهای عربی فلسفه اسلامی را در غالب مشاء می‌شناسند و آخرین حکیم مسلمان را ابن‌رشد را می‌دانند. فلسفه اشراق خط بطلانی بر این غفلت یا تغافل است.

از جهت دیگر وی راه را برای نقد فلسفی باز کرد. تا قبل از ایشان برخی مدرسین فلسفه، مبهوت عظمت ابن‌سینا بودند، که طبیعی هم بود. شیخ اشراق با شجاعت خاص خود و نقد آراء ابن‌سینا به عنوان سردسته حکمای مشاء در عالم اسلام، سیر فلسفی را از شائبه تقلید باز داشت.

۴- نکته دیگری که در فلسفه اشراق به چشم می‌خورد و در کتاب‌های مشائین وجود ندارد (یا محدود است) تاکید بر کشف و شهود است. شیخ در حکمة الاشراق که سرآمد آثارش است تأکید می‌کند که تمامی معانی این کتاب یکباره و در روزی عجیب توسط عقل کلی و نافث قدسی به وی القاء گردیده است اگر چه نوشتن آن در چند ماه و به سبب سفرهایش به طول انجامیده است.

در عالم اسلام در مورد دو کتاب مهم، این ادعا شده است: یکی سهروردی نسبت به کتاب حکمة الاشراق و دیگر محی‌الدین عربی در مورد فصوص الحکم. نسبت به کشف و شهود باید به این نکته توجه داشت که امثال شیخ اشراق و یا محی‌الدین افرادی اهل گزاف‌گویی و کذب نبوده‌اند هر چند برخی از مخالفانشان به راحتی آنها را متهم دروغ‌گویی نمایند اما می‌دانیم اگر چه نسبت به بعضی قلندران صوفی‌نما بتوان چنین گفت اما با توجه به سیره و روش زندگی عارفان ملتزم به دین، نمی‌توان گفت که چیزی مشاهده نکرده‌اند.

به طور کلی در مورد کشف و شهود چه از قبیل مطالب علمی باشد مانند حکمة الاشراق و یا فصوص الحکم و چه غیر آن، باید به این نکته توجه داشت که شهود یعنی روح شخص مکاشف به مرحله‌ای از بصیرت و کمال رسیده که حقایق را در عالم مثال و در کسوت صور مشاهده می‌نماید و یا در مرتبه بالاتر به شهود حقایق مجردة جبروتی نائل می‌آید. هنگامی که در صدد اخبار از این مشاهده برآید یعنی هنگام ترجمه آن علم حضوری به علم حصولی، سرکارش با مفهوم و جزئیات

می‌افتد. در جریان این ترجمه هیچ بعید نیست که اشتباهی رخ دهد، چه اینکه این شخص - و لو اینکه اهل شهود باشد - معصوم نیست. خداوند به جز برای انبیاء و اولیائی که عصمت را به اقتضای علم سابق خود و عین ثابت ایشان برای آنها تضمین فرموده به هیچ کس دیگر این موهبت را عنایت نکرده است، بلکه به عکس برخی اوقات، افراد بسیار بزرگ، مرتکب خطای فاحش می‌شوند که حقیقتاً موجب حیرت است.

بنابراین تصدیق نسبت به هر مکاشفه و شهود، به معنای وقوع نحوه ای از مشاهده است ولی ملازم آن نیست که هرچه آن شخص گفت، مطابقت با واقع داشته باشد. هر مکاشفه و شهودی باید با میزان عقل و شرع، که اثبات حجیت آن نیز با عقل است، سنجیده شود و الا کشف شیطانی خواهد بود و نه رحمانی. چه بسیار سالکانی که به علت عدم دارا بودن میزان صحیح، اوهام و تخیلات نفسانی و اعتقادات قبلی خویش یا القائات شیطانی و یا عقاید غلط محیط خود را، در آینه نفس خود دیده و آن را شهود حقایق پنداشتند، و در رجوع از حال کشف و یا در حین آن، مطابق همان امور باطل خبر دادند.

در مورد سهروردی و عظمت وی و اهمیت فلسفه‌اش سخنی نیست اما ایشان نیز با وجود کشفی که برایش صورت گرفته، همه آنچه گفته است باید بر اساس ملاک مزبور به عقل عرضه شود.

۵- شیخ اشراق شرط ادراک را توأمانی فکر و پاکی نفس می‌داند که درست هم است. روح انسان همانند آئینه‌ای است که باید مجلای حقایق باشد و آلودگی‌ها و گناه‌ها و حتی برخی لذت‌های حلال در مراتبی - و به تعبیر دیگر توجه به کثرت - همچون زنگار و گرد و غباری است که بر آئینه دل نشسته و واقع را آنچنانکه هست نشان نمی‌دهد. به همین جهت، سهروردی در آغاز و پایان حکمة الاشراق راه تهذیب نفس و عبادت را تذکر می‌دهد. نباید پنداشت که این، برای ترساندن دیگران است که دچار گناه نشوند. حقیقتاً اگر گناه یک حجاب و زنگار بر روح انسان است پس او را از حقیقت دور می‌نماید. و البته این شرط لازم است نه کافی. اینچنین نیست که اگر کسی گناه نکرد لزوماً حقیقت را بفهمد. این مسئله که شیخ اشراق بسیار به آن

تأکید می‌نماید در حالی که کمتر به آن در مشاء پرداخته شده است^۱ هماهنگی کامل با شریعت دارد. آنچه مطلوب است این که انسان با قلب پاک و ذهن قوی در این مسیر باشد تا به مراحل بالاتر برسد.

چشم اندازی به کتاب حکمه الاشراق

مهمترین اثر سهروردی کتاب حکمة الاشراق است که در آثار دیگرش مکرر از آن به عنوان خطب عظیم و فصل الخطاب نظرات وی در باب فلسفه یاد میکند. در ابتدای کتاب، سهروردی تذکر میدهد که اقدام وی در نوشتن این کتاب، اصرار برخی اصحاب معنوی او بوده است که مکررا از او خواسته اند تا آنچه در خلوت از طریق ذوق و مکاشفه برایش حاصل شده به صورت مکتوب بنگارد. وی تأکید می‌کند که اگر حق لازم و کلمه سابقی - که لزوم ارشاد جاهل و دستگیری ضعفا باشد - نبود وی هرگز این کتاب را نمی‌نوشت. در ادامه به نکته مهمی پیرامون حکمت اهل اشراق اشاره میکند و آن اینکه حصول این حکمت از طریق برهان صرف بدست نمی‌آید بلکه انتظام و قوام حکمت اشراقیون به بوارق و سوانح نوری و تجلیاتی است که انوار معارف و حکمت را بر قلوب ایشان ظاهر میسازد. به نظر سهروردی، در اصول اساسی علم انوار، بزرگان گذشته حکمت مانند هرمس، افلاطون، سقراط و از حکمای ایران باستان همچون جاماسب و بوزرجمهر با وی همراه و هم‌عقیده هستند.

یکی دیگر از عقاید شیخ اشراق آن است که همواره مادامی که آسمان و زمین برپا و نظام طبیعت برقرار است، هرگز عالم از کسی که بیّنات و حجت‌های الهی نزد او باشد، خالی نیست. العالم ما خلا قطّ عن الحکمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البیّنات، و هو خلیفة الله فی أرضه و هكذا یكون مادامت السماوات و الأرض. این شخص همان امام پیشوایی است که خلیفه خداوند در زمین و سمت ریاست بر مردمان دارد. مقصود از ریاست، غلبه ظاهری نیست بلکه چه بسا امام متأله، در غایت خفا باشد. البته اگر سیاست و حکومت به دست وی باشد، زمانه نورانی خواهد بود و

۱- اگر چه مرحوم شیخ در اواخر اشارات، اشاراتی به آن دارد.

به عکس اگر روزگار از تدبیر الهی خالی باشد، ظلمت و تاریکی جهل و فساد، غالب می‌شود.

این اظهار نظر از صریح‌ترین جملات شیخ اشراق است که تمایلات شیعی او - اگر نگوییم صراحت در تشیع - را می‌رساند.

قسمت اول کتاب در سه مقاله پیرامون مهمترین قواعد منطقی است که به عنوان ضوابط فکر از آن یاد می‌کند. این مباحث شامل: دلالت لفظی، تصور و تصدیق، کلیات خمس، عوارض ذاتیه و غریبه، عدم وجود کلی در خارج، معارف فطری و غیر فطری و سبب نیاز به منطق، مباحث تعریف و حدود، قضایا و قیاس و اقسام و احکام آنها، تناقض، عکس مستوی، موادّ اقیسه، تمثیل، برهان لمّی و آنّی و بالاخره مقاله سوم در مغالطات که بهترین و ارزشمندترین مطالب قسمت اول بوده و مشتمل بر داوریهایی پیرامون برخی اختلافات بین اشراقیین و مشائین است. از وجوه ارزش این مقاله آن است که در موارد متعدد، مغالطه‌هایی که به نظر سهروردی در برخی مسائل فلسفی رخ داده بیان می‌کند. به عبارت دیگر یک نحوه تمرین عملی منطق برای پیشگیری از وقوع در دام چنین مغالطاتی است.

مهمترین مسائلی که در قسمت اول کتاب، محل اختلاف با مشائین است:

- ۱- نظر خاص شیخ اشراق در مورد نحوه تحصیل حدود و ردّ طریق مشائین و اینکه لازمه نظر ایشان آن است که حقیقت هیچ شیئی شناخته نشود.
- ۲- رأی اختصاصی سهروردی در ارجاع همه قضایای موجه به موجه ضروریه.
- ۳- قاعده انتاج در شکل دوم و سوم به طریقه اشراقیین.
- ۴- ردّ نظر مشائین در عکس قضایا.
- ۵- وجود، وحدت، اضافه، جوهریت و عدمیاتی مانند سکون از اعتبارات عقلیه است که مابازای خارجی ندارد.
- ۶- به نظر سهروردی هیولی و صورت آنگونه که مشائین ادعا میکنند باطل بوده و صحیح آن است که گفته شود هیولای عالم عنصری عبارت از مقدار قائم به نفس خود یا همان صورت جسمیه صرف است که آثار ارباب انواع را می‌پذیرد.
- ۷- مغالطه‌هایی که پیرامون استدلال بر وجود نفس شده است.

۸- مغالطه‌هایی که در ردّ مُثُل افلاطونی شده است.

۹- بر خلاف نظر مشهور حکما، سهروردی قائل است که صدور معلول بسیط از علت مرکب جایز می‌باشد.

۱۰- رد نظر مشائین در مورد إِبصار و تحقیق در حقیقت صورت مرئی و مسموع. قسمت دوم کتاب در انوار الهیه که مباحث اصلی فلسفه اشراق را در برمیگیرد و شامل پنج مقاله است که به مفاد هر یک اشاره میکنیم:
مقاله اول در نور و حقیقت آن و نور الأنوار:

در ابتدای مقاله، تذکر میدهد که نور نیاز به تعریف نداشته و ادراک آن از بدیهیات است. سپس با تقسیم شیء به نور و ظلمت، اساس فلسفه اشراق را پایه‌گذاری میکند. در نظر ایشان اشیاء موجود یا از قبیل نورند - که شامل مجردات و نور محسوس عرضی می‌باشد - و یا ظلمت‌اند که همه اجسام مادی و اعراض و صفات آنها - به جز نور محسوس - را در برمیگیرد.

در ادامه مقاله و پس از تنبّه به اینکه اجسام - که از آنها به عنوان غاسق یاد میکند - در تحقق خویش وابسته به نور مجرد می‌باشند، برخی خصوصیات عمده انوار مجرده را اثبات میکند:

نور مجرد، ادراک ذات دارد. ادراک عبارت از ظهور ذات شیء بر ذات خویش است. اختلاف انوار مجرده به کمال و نقص است نه به نوع.

اثبات علم، قدرت و حیات از راه تحلیل نور که این امر، یکی از جالبترین مباحث در حکمت اشراق بوده و تاثیر زیادی بر اصحاب حکمت متعالیه نیز گذاشته است.

در پایان مقاله اول، وجود نور الانوار و عدم تقرر صفات زائده در ذات الهی را اثبات میکند. برهان اثبات نور الانوار همان برهین اقامه شده در حکمت مشاء و از طریق ابطال دور و تسلسل است.

مقاله دوم در ترتیب وجود یعنی مباحث مربوط به افعال واجب و نحوه صدور کثرت از حق تعالی:

در ابتدای مقاله به قاعده الواحد و اثبات آن پرداخته سپس وارد بحث نحوه صدور کثرت میشود. بر مبنای فلسفه اولین صادر، عقل اول است و در این جهت

تقریباً همه فلاسفه اتفاق نظر دارند. شیخ اشراق نیز بر اساس قاعده الواحد، در صدد توجیه کثرت برآمده و اثبات میکند که صادر اول، نور مجرد واحد، نور اقرب، نور عظیم و به لسان حکمای پهلوی "بهمن" است.

در ادامه بحث صدور کثرت، به اثبات افلاک و ارادی بودن حرکات آنها از طریق استدلال مبتنی بر مقدمات مآخوذ از طبیعیات میپردازد.^۱

کیفیت صدور کثرت از نور الانوار یکی از مهمترین مسائل مورد اختلاف میان مشائین و اشراقیین است. به نظر مشاء، حق تعالی از طریق عقل اول، عقل دوم و فلک اطلس را ایجاد میکند و به همین ترتیب سایر عقول و افلاک ایجاد میشوند. در نظام صدور کثرت بر مبنای ایشان، مراتب عقول بر طبق رابطه علی و معلولی و در یک سلسله طولی از اولین آنها تا آخرین عقل قرار دارد و از هر عقل به جهات کثرتی که در وی میباشد عقل نازلتر و فلک دیگری صادر میشود.

به نظر اشراقیون، علاوه بر عقول طولی، عقلی دیگری در مرتبه مجردات تحقق دارند که به مثل افلاطونی یا قواهر ادنون مشهورند. از این عقول، عقل دیگری صادر نمیشود بلکه سمت تدبیر و سرپرستی افراد مثالی و مادی انواع را عهده دارند. بنابراین به عدد هر نوع جوهری که در عالم مثال و عالم طبیعت وجود دارد عقلی در عالم

۱- برخی معتقدند که مساله افلاک در فلسفه سنتی حالت نمادین داشته و مقصود حکما اشاره به حقایق دیگری بوده است (مانند حقایق مثالی) نه اثبات وجود عینی طبیعی برای آنها.

ظواهر عبارات فلاسفه از چنین توجیهی ابا دارد. باید دانست که بحث فلک مبتنی بر مقدمات گرفته شده از طبیعیات بوده و ربطی به اصل مسائل فلسفی - یعنی مدعیاتی که صرفاً بر اساس مبادی عقلی نهاده شده - ندارد. نباید از اینکه چنین اموری در کتب فلسفی آمده احساس خجالت داشت، چه اینکه این امور، مورد قبول همه بوده و از جمله در فقه (مکاسب محرمة) نیز موضوع برخی احکام واقع شده بود. اگر امروزه به مناسبتی، فیلسوفی در کلامش مثلاً سخن از الکترون و سایر ذرات بنیادی به میان آورد و فرضاً صدسال دیگر این مساله باطل اعلام شود کسی نمیتواند انتقاد کند که این چه فلسفه ای که با فیزیک باطل شد! این مساله نزد صاحبان بصیرت مسلم است که هیچ مساله فلسفی صرف در کتب حکما وجود ندارد که گذر زمان و و اکتشافات مبتنی بر علوم طبیعی مضر به صحت آنها بوده باشد.

مجردات است که نسبت او به همه افرادش یکسان بوده و همه کمالاتی که در افراد به نحو پراکنده است در آن عقل به نحو اکمل و با وصف وحدت و جمعیت وجود دارد.

شیخ اشراق برای تبیین نحوه صدور کثرت، مقدماتی را پایه‌گذاری میکند که از جمله آنها اینکه چون میان مجردات، حجاب و مانع وجود ندارد پس هر مجرد و لو در مرتبه نازل باشد و مستقیماً از مجرد مرتبه اعلی صادر نشده باشد، لکن او را مشاهده کرده و مرتبه اعلی نیز بر مجرد نازل، با واسطه و بی واسطه اشراق دارد که این مشاهده و اشراق نور، غیر از اصل وجود مجرد نازل است. همچنین هر مرتبه اعلی، غالب و قاهر بر مرتبه نازل و به عکس، مرتبه نازل، مقهور، مشتاق و محبّ اعلی است.

جهات حاصل از قهر عالی، و حبّ و ذلّت و مشاهده نازل و امثال آن سبب اصلی در هندسه نظام وجود و صدور کثرت زاید الوصفی در عقول است بدین گونه که از هر یک از این جهات به تنهایی یا مجتمع با جهات دیگر، عقلی حاصل میشود که نور قاهر ادنی (رب النوع یا مثال افلاطونی) نامیده میشود و البته سلسله صدور انوار قواهر اعلون یا همان عقول طولی به تعدادی که برای ما نامعلوم است، ادامه دارد.

پس از تبیین نحوه صدور کثرت، بحث علم الهی بر مبنای اشراق و ردّ نظر مشاء مطرح شده است. اثبات علم تفصیلی الهی قبل از ایجاد یکی از مباحث صعب المنال برای حکما بوده است. چگونه میتوان علم تفصیلی به همه کثرات را تفسیر نمود تا هیچ گونه خللی به بساطت مطلقه الهی وارد نیاید؟ به نظر مشائین، تصور صحیح از این امر بدینگونه است که علم تفصیلی حق به اشیاء، قبل از ایجاد اما متاخر از مقام ذات و به نحو تحقق صورتهای علمیه قائم به ذات الهی میباشد.

بر طبق نظر شیخ اشراق، و با توجه به مبنای وی در باب ایصار که مشاهده عبارت از حضور و ظهور مبصر در محضر باصر و به اضافه اشراقی بین بصیر و مبصر است، علم الهی به اشیاء عبارتست از حضور ایشان در محضر حق تعالی که صورت معلومه عین موجود خارجی و به عبارت دیگر، نفس مراتب مختلف وجودات اشیاء خارجی است.

سهروردی پس از بحث علم، به اثبات قاعده امکان اشرف پرداخته و بار دیگر در ضمن آن، بحث مثل و اقسام مختلف ایشان را مطرح میکند.

مقاله دوم با توضیحی پیرامون عدم تناهی آثار عقول و متاهی بودن آثار نفوس و اینکه با وجود اثبات مراتب مختلف موجودات، مؤثر حقیقی، حق تعالی میباشد به پایان میرسد.

مقاله سوم در کیفیت فعل نور الانوار و عقول جبروتی است. مهمترین مسأله فلسفی مطرح شده در این مقاله که در مقایسه با مقالات دیگر نسبتاً کوتاه است، ازلیت فعل الهی و در نتیجه قدم عالم و همچنین نحوه ارتباط حادث با قدیم است. البته مقصود از قدم عالم، دوام فیض الهی است نه اینکه عالم، قدیم ذاتی باشد. شیخ اشراق در ربط حادث به قدیم، بر طبق نظر مشهور حکما که حرکت مستدیره فلکی را از جهت دوامش، رابط میان قدیم و حادث میدانستند مشی میکند.

مقاله چهارم در تقسیم اجسام و ترکیبات آن و بعضی قوای جسمانی و مزاج و اثبات نفس میباشد. سپس به برخی نکات پیرامون نفس مانند اینکه صفات نفسانی نظیری در بدن دارد و همچنین مناسبتهایی میان نفس ناطقه و روح بخاری حیوانی^۱ پرداخته و اثبات نظر خاص خود در مورد حواس باطنی و ردّ نظر مشائین میردازد. به نظر مشاء علاوه بر حواس پنجگانه ظاهری، انسان از پنج حس مدرکه درونی بهره‌مند است که عبارتند از حس مشترک^۲، خیال (به عنوان خزانه حس مشترک)، واهمه، حافظه (خزانه واهمه) و قوه متصرفه^۳. برداشت شهرزوری و به تبع وی، قطب الدین شیرازی از کلام سهروردی آن است که وی قائل به اتحاد قوه خیال، متصرفه و واهمه است. پایان مقاله چهارم توضیحی در مورد حقیقت صور مرئی و تخیلات است.

۱- از نظر مشهور حکما، واسطه میان بدن غلیظ مادی و نفس مجرد، روح بخاری است که جسمی لطیف و شفاف بوده و خود شامل سه مرتبه دماغی، حیوانی و نباتی می‌باشد.

۲- قوه‌ای که تمام صورتهای گرفته شده از حواس ظاهری در او جمع میشود.

۳- قوه‌ای که نقشش تصرف در صور و معلومات است که اگر در تحت تدبیر عاقله باشد مفکره و اگر در تحت تدبیر واهمه باشد متخیله نامیده می‌شود.

مقاله پنجم، در معاد و نبوات و منامات، با ابطال تناسخ شروع شده و سپس توضیح میدهد نفوسی که از آلودگی طبیعت و علایق آن تطهیر گردند به عالم عقول میرسند اما نفوس متوسط به مرتبه مُثُل مُعَلَّقه^۱ منتقل میشوند.

اثبات این عالم به عنوان واسط میان عقول جبروتی و طبیعت و عالمی که جمله مواعید انبیاء و ادیان الهی در آن تحقق میابد از بزرگترین دستاورهای حکمت اشراقی و یکی از استوانه های اساسی جهان شناسی و معاد در حکمت متعالیه است. سهروردی در ادامه بیان احوال نفوس انسانی بعد از انقطاع رابطه نفس و بدن، به توضیح شر و شقاوت و نحوه صدور اشیاء طبیعی نامتناهی به مدد افلاک و سایر علویات (اجرام سماوی) میپردازد.

در فصل بعد به توضیح علت اطلاع یافتن برخی نفوس از حوادث پنهان و غیبی پرداخته و همچنین نظریه ادوار و اکوار را اثبات میکند. بر طبق این نظریه، که اصل آن از حکمای شرق است تمام حوادث و وقایع عالم طبیعت که معلوم نفوس فلکی است در هر دوره معینی تکرار میشود. به نظر شیخ اشراق، این حوادث مکرر، عین هم نیستند تا اعاده معلوم لازم آید بلکه شبیه یکدیگرند. صدرالمتألهین مخالف این نظر بوده و با مبنای حرکت جوهری خود، آن را رد میکند.

شیخ اشراق در ضمن دو فصل، احوال سالکین، برخی مراتب و مقامات اهل سلوک و تجرید و اقسام تجلیاتی که بر قلوب کاملان وارد می شود را توضیح میدهد.

در میان این دو فصل، و در ضمن دو فصل دیگر با عنوان: "وارد مسطور فی لوح الذکر المبین" و "وارد آخر فی اللوح" اشاره به برخی تجلیات و مشاهداتی میکند که ظاهراً خود نیز به شهود آن نائل شده است. سبک و سیاق عبارات این دو فصل از اختصاصات شیخ است که نظیر آن را در کلمات دیگران نمیتوان یافت. اگر کسی با بصیرت در مطالب این دو فصل نظر کند میتواند مقام شیخ را در سلوک و مشاهدات و مراتبی که حاصل کرده درک نماید. آخرین فصل کتاب حکمت اشراق،

۱- با مثل افلاطونی که از سنخ عقول جبروتی و مجردات تام هستند، اشتباه نشود.

اختصاص به وصیت شیخ در باب نحوه سلوک و برخی دستورات عملی وی میباشد. صدرالمতالہین تقریباً بر تمام کتاب تعلیقہ دارد. برخی حواشی توضیحی ایشان، نظر شیخ را با عبارتی رساتر از شارح، بیان نموده است. قسمت دیگر تعلیقات، نقل مطالب اضافی از خود یا سایرین است در تکمیل آنچه کہ ماتن و شارح گفته اند. برخی دیگر، اختصاص به مناقشات و بیان وجوہ خلل در کلام شیخ اشراق یا انتصار از مشاء و پاسخگویی بہ ایرادات شیخ اشراق بہ مشائین است. بسیاری از تعلیقات صدراء دارای چنان استقلاللی در بیان مطلب است کہ حتی آنرا بدون ملاحظہ متن شیخ میتوان قرائت نمود.

پیرامون نحوه تحقیق

این بنده از ابتدای تعلم حکمت علاقہ خاصی بہ حکمة الاشراق داشتم و هنگام مطالعہ اسفار، مکرر بہ تعلیقات مرحوم آخوند بر شرح حکمة الاشراق مراجعہ میکردم. هموارہ آرزومند بودم کہ این تعلیقات ارزشمند بہ صورتی منقح و چشم نواز بہ چاپ برسد تا خوانندہ در مطالعہ کتاب و حواشی، زحمت بصری زاید الوصف نداشته باشد. سال ۱۳۸۰ تصمیم گرفتم کہ این مهم را خود عہدہ دار شوم و اکنون خداوند را شاکرم کہ پس از حدود ۷ سال، عمدہ کار تمام شد و امیدوارم بزودی قسمت دوم کتاب را نیز بہ محضر اہل حکمت تقدیم کنم.

حکمة الاشراق دو شرح مهم دارد کہ اولین آن توسط حکیم بزرگ شمس الدین محمد شہرزوری^۱ و دیگری توسط قطب الدین شیرازی بہ انجام رسیدہ است.

طبع حجری شرح قطب الدین بر حکمة الاشراق بہ انضمام تعلیقات صدرالمتالہین در سال ۱۳۱۵ قمری با تصحیح مرحوم شیخ اسداللہ یزدی (از مدرسین حکمت در مشہد و مدفون در کوهسنگی) و بہ نفقہ مرحوم سید ابراہیم طباطبائی تاجر و بہ خط مرحوم محمد درجزینی بہ چاپ رسید.

۱- این کتاب توسط آقای دکتر حسین ضیایی تحقیق و بہ چاپ رسیدہ است. (پژوہشگاہ علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، تہران ۱۳۷۲)

تنها چاپ جدید از این کتاب و بدون تعلیقات، به اهتمام آقای دکتر مهدی محقق صورت گرفته که زحمات ایشان، مشکور است. توجه به این نکته ضروری می‌نماید که تصحیح جناب دکتر محقق با چاپ سنگی و نسخ خطی تفاوت‌هایی دارد. قسمت عمده‌ای این اختلافات، حاصل حذف، جابجایی یا احیانا تغییر برخی فقرات شرح است که ظاهراً مصحح محترم به انگیزه پرهیز از تکرار عبارات، این کار را کرده‌اند. واضح است که این موارد، جزو اختلاف نسخ به حساب نمی‌آید بنابراین اشاره‌ای به آنها نشده و ما جهت حفظ امانت، تمام شرح را همانگونه که در چاپ سنگی و نسخ خطی است آورده‌ایم.

در تصحیح این کتاب علاوه بر چاپ سنگی (رمز س) و چاپ جدید (رمز ج) فوق‌الذکر، نسخ دیگری مورد مراجعه بوده که عبارتند از:
رمز آ: نسخه کتابخانه خطی آستان قدس رضوی که فقط شامل متن حکمة الاشراق و شرح قطب الدین و بدون حاشیه است.

رمز ک: شامل متن حکمة الاشراق، تحقیق دانشمند فقید هانری کربن.

رمز ش: متن حکمة الاشراق در ضمن شرح شمس الدین شهرزوری.

رمز ق: شامل حاشیه صدرای بر شرح حکمة الاشراق و حاشیه بر شفاء. این نسخه بسیار قدیمی است تاریخ وقف ۱۰۶۵ قمری (۱۵ سال بعد از وفات ملاصدرا) به شماره ۱۳۹۵۵ در ۱۳۷ ورق. متأسفانه این نسخه ناقص بوده و فقط قسمت عمده منطق را شامل میشود.

رمز ن: نسخه کامل و بسیار نفیس و ارزشمند از حاشیه صدرای به خط حکیم مولی‌علی نوری از نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

به طور کلی هیچ نسخه‌ای اصل قرار داده نشد و در اختلاف، آنچه به نظر اصح آمده در متن و موارد دیگر به عنوان بدل ثبت گردیده مگر اینکه یکی از نسخه‌ها اشتباه واضحی بوده یا نسخه بدلی که ارزش ثبت ندارد (مانند اختلاف تذکیر و تأنیث در برخی موارد).

پس از مقایسه دو شرح شهرزوری و قطب الدین، معلوم شد که برخی نکات را شهرزوری در شرح خویش آورده که قطب الدین متعرض آن نشده است. دانشمند

معظم جناب آقای دکتر نصر، پیشنهاد فرمودند که مطالب اضافی شهرزوری به عنوان تعلیقه، اضافه شود تا کاری جامع صورت گرفته باشد که امر ایشان امتثال شده و با رمز (ش) مشخص گردید.

در مجموعه آثار میرداماد، چند تعلیقه مختصر بر مقدمه شرح قطب الدین دیده میشود که آن را جهت مزید فایده، آورده ایم.

حواشی مشتمل بر مطالب فلسفی بدون نام، از ملاصدر است. ایشان بر تعلیقات خویش، نکاتی را بصورت حاشیه افزوده که با رمز (منه) مشخص شده است.

حواشی که با رمز ۱۲ مشخص شده مربوط به توضیحاتی است که در چاپ سنگی بوده و قائل مشخصی ندارد.

در مواردی که تذکر نکته‌ای به نظر بنده لازم آمده با رمز (م) مشخص شده است. مرحوم آقا علی مدرس^۱ و مرحوم استاد آقا سید جلال الدین آشتیانی (رحمهما الله) حواشی مختصری بر این متن و شرح یا بر تعلیقات صدرا داشته اند که به حمدالله زینت بخش کتاب شده است. از حسن قسمت، تکمیل و تحریر مقدمه، مصادف شد با سالگرد ایام رحلت سیدنا الاستاد آشتیانی. آن مرحوم قصد داشتند که این کتاب را با تعلیقات صدرالمتألهین و حواشی خود به چاپ برسانند ولی موفق به آن نشدند. این بنده که کمترین بضاعت را میان اهل حکمت دارم به تمام وجود مرهون حضرت استاد آشتیانی هستم و این اثر را متواضعانه به روح آن بزرگ، تقدیم میکنم.

از دانشمند معظم، جناب آقای دکتر نصر که با وجود ضیق وقت و نامساعدی احوال، از باب لطف و مرحمت، مقدمه بر کتاب مرقوم فرمودند کمال تشکر را دارم و برای سلامتی و مزید توفیقات ایشان دعا میکنم.

از ناشر محترم که زحمت استخراج فهرستها را متقبل شدند سپاسگزارم.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

سید محمد موسوی

مشهد مقدس رضوی

فروردین ۱۳۸۸

۱- این حواشی توسط محقق محترم آقای دکتر کدیور جداگانه به چاپ رسیده است.

توضیح

رموز حواشی:

حواشی بدون امضا از صدرا است
 (منه): حواشی توضیحی که خود صدرا بر حاشیه‌های خودش اضافه فرموده
 (ش): منتخبات از شرح شهرزوری
 ۱۲: ملادوازده
 (م): نکات لازم به ذکر از مصحح
 حواشی مختصر میرداماد، آقاعلی مدرس و استاد آشتیانی (قدّست اسرارهم) به اسم خود ایشان

رموز نسخ مورد استفاده:

س: چاپ سنگی شامل شرح قطب‌الدین و حواشی صدرا
 آ: نسخه خطی آستان قدس شرح قطب‌الدین
 ن: نسخه خطی دانشگاه تهران شامل حواشی صدرا به خط حکیم نوری
 ق: نسخه خطی مدرسه فاضلیه منتقل شده به آستان قدس شامل قسمتی از حواشی صدرا
 ک: متن چاپی حکمة‌الاشراق توسط هانری کربن
 ش: شرح شهرزوری چاپ توسط دکتر ضیایی
 ج: چاپ جدید شرح قطب‌الدین توسط دکتر مهدی محقق

شرح حكمة الاشراق

قطب الدين شيرازى
(به انضمام تعليقات صدر المتألهين)

بسم الله الرحمن الرحيم

و به تقي، وفق اللهم لإكماله بمحمد و كرام آله^١

الإشراق سبيلك اللهم و الأشواق دليلك أنت ربنا و ربّ مبادينا و نحن عبيدك. يا
قيوم إياك نروم و لك نصلى و نصوم. أنت المبدأ الأول و عليك المعول، منك
الرهبوت و إليك الرغبوت، فأعنا إله العالمين و ناظم السماوات فوق الأرضين على
ما أمرت و تمّ علينا ما أنعمت و اجعل منتهى مطالبنا رضاك و أقصى مقاصدنا ما
يُعدنا لأن نلقاك و خلّصنا بعزتك عن غَسَق الطبيعة إلى مشاهدة أنوارك و طهرنا
بقُدسك عن رجس الهوى إلى معاينة أضوائك و وفقنا لما تحبّ و ترضى في المبدأ و
الرُّجعى، فلّك الحمد فى الآخرة و الأولى و لك الكمال الذى لا يتناهى و المجد الذى
لا يزاحم و لا يباهى، و كيف لا و أنت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى. صلّ على
الذوات الكاملة و النفوس الفاضلة ملوك بقاع^٢ الإنس و رؤساء حظائر القدس و
خصّص صاحب شريعتنا و هادى طريقتنا محمداً و آله بأفضل صلواتك و أزكى
تحياتك، إنك ولى الباقيات الصالحات و صاحب الطول العظيم المجيد.

أما بعد فإنّ أحوج خلق الله إليه محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازى (ختم الله
له بالحسنى) يقول: ^٣ إن المختصر الموسوم بحكمة الإشراق للشيخ الفاضل و الحكيم
الكامل مظهر الحقائق و مُبدع الدقائق شهاب الملة و الدين سلطان المتألهين قدوة

١- س:- و به تقي آله

٢- س: بقاء

٣- لا يخفى أنّ محمود بن مسعود أخذ العلوم و الحقائق من حضرة برهان المحققين نصر
الملة و الدين خواجه نصير الدين الطوسى و كان تلميذه. (آشتياني)

المكاشفين أبي الفتوح عمر بن محمد السهروردي (قدّس الله نفسه و روحه رسمه) المخزون بالعجائب المشحون بالغرائب، وإن كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الإسم جليل الشأن واضح البرهان، لانعرف على وجه الأرض في ما بلغنا كتاباً في النمط الإلهي و النهج السلوكي أشرف منه و أعظم و لا أنفس و أتمّ، من شأنه أن يكتب سطوره بالنور على حدود الحور ظاهراً، و يُنقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطناً. و هو حكمة الشيخ و اعتقاده، و عليه اعتضاده و اعتماده، فإنّه خلاصة ما تحقّق عنده من المسائل المبرّاة عن الشكوك، و نقاوة أذواقه المحاصلة له في السير و السلوك، و به وصوله إلى الله الكريم و حصوله على ما هو فيه من لذة النعيم. و لهذا ما يدحه في أكثر الكتب و الرسائل و يحيل عليه ما أشكل من المسائل.

و ذلك لاشتغاله من الحكمة البحثيّة على أولاهها و أنفعها، و من الحكمة الذوقيّة على أسناها و أرفعها، إذ كان (رحمه الله) مبرّزاً في الحكمتين بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه^١ و لا يلحق غوره. و كيف لا؟! و قد نطق بأمر شريفة مكنونة و أسرار نفيسة مخزونة، خلا عنها إشارات من سبقه من الحكماء و تلويحات من تقدّمه من الأولياء، من ذلك علم عالم الأشباح الذي به يتحقّق بعث الأجساد، بل جميع مواعيد النبوة و خوارق العادة من المعجزات و الكرامات و الإنذارات و المنامات إلى غير ذلك من الأسرار اللاهوتيّة و الأنوار القيوميّة التي لا يكشف عنها المقال غير الخيال، إذ ليس كلّ العلوم يحصل بالقليل و القال بل منها ما لا يحصل إلا بتلطيف السرّ و التحدّس من الأحوال.

و على هذا نبّه الشيخ الرئيس (بلغه الله منتهى مقامات الأبرار بحقّ المصطفين الأخيار) في مواضع من الإشارات و كذا في الشفاء و النجاة بقوله: «تلطّف من نفسك» و بقوله: «فاحدس من هذا» و أمثالهما.

و بالجملة فإنّ هذا الكتاب هو دستور الغرائب و فهرست العجائب. و لا يعرف

ذلك إلا من يسمو قلال شواهد هذه الصناعة بحقّ و جرى في ميدانها أشواطاً على عرق و عرف أن لا كلّ سوداء ثمرة و لا كلّ حمراء جمرة. و ذلك يدلّ على أنّه (رحمه الله) ذو قدم راسخ في الحكمة و يد طويلة في الفلسفة و جنان ثابت في الكشف و ذوق تامّ في فقه الأنوار لكنّ الحكمة البحثية و الذوقية هي على طريقة الإشراقيين. و هي التي قرّرها و أخبر عنها الصّدّر الأوّل من الحكماء الذين هم من جملة الأصفياء من الأنبياء و الأولياء كأغاثانذيون و هيرمس و أنباذقلّس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون و أمثالهم ممّن شهدت أفاضل الأمم السالفة بفضلهم و أقرّت أمثال الملل المتخالفة بتقدّمهم. و ذلك لتشبههم بالمبادئ و تخلّقهم بأخلاق الباري بتجرّدهم عن المادّة من جميع الوجوه و انتقاشهم بالمعارف على ما عليه هيئة الوجود. أولئك هم الفلاسفة حقّاً، فإنّ الفلسفة هي التشبّه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق (عليه السلام) به في قوله: «تخلّقوا بأخلاق الله»^١ أى تشبّهوا به في الإحاطة بالمعلومات و التجرّد عن الجسمانيّات.

و هذا النمط من الحكمة - أعنى حكمة أهل الخطاب المشتغل عليها هذا الكتاب - هي التي ذكرت في عدّة مواضع من القرآن في سياق الامتنان و معرض الإحسان، كقوله (عزّ و علا): «و لقد آتينا لقمان الحكمة»^٢ و قوله تعالى: «و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»^٣ إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار الدالّة على شرف الحكمة و علوّ رتبته و أنّها ممّا يستحقّ أن توقف الهمّة طول العمر على قنيتها كقوله (عليه أفضل الصلوات و أمثل التحيّات): «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»^٤ و كفى لها شرفاً تسميته تعالى نفسه الكريم بالحكيم في مثاني من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد.

١- بحار الأنوار ج ٥٨ / ص ١٢٩

٢- لقمان ١٢

٣- البقرة ٢٦٩

٤- بحار الأنوار، ج ٦٧ / ص ٢٤٩

فهذه هي الحكمة الممنون بها على أهلها الممنون بها عن غير أهلها، لا التي أكب عليها أهل زماننا،^١ فإنها مع كونها معلولة الأصول مختلفة الأفاويل مدخولة بالفروع مزخرفة بالأباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف غير مثمر كالخلاف. ولهذا ما ينال العالم بها من العمر مزيداً ولا الشقى بها يصير سعيداً، بل ما تزيدهم عن الحق إلا نفوراً «يضلّ به كثيراً ويهدى به كثيراً».^٢ وهذه جمل لها تفصيل و تنزيل يتبعه تأويل، ولكنّ الجاهل ظلم و الإنصاف في الناس معدوم. و لا التي عليها المشاؤون أصحاب المعلم الأول أرسطاطاليس، لضعف قواعدهم و بطلان معادهم على ما يتبين في تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تمييز القشر عن اللباب.

هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الأصول، و نقضهم الحكمة البحثية بكثرة الردّ و القبول، كلّ ذلك لحبّ الرياسة و الفضول. و لذلك حرّموا عن الوصول أعنى عن معاينة المعاني^٣ مشاهدة و مشاهدة المجردات مكافحة، لا بفكر و نظم دليل قياسي و لا باعتماد و نصب تعريف حدّي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متناوبة متتالية تسلّب النفس عن البدن و تبين معلقة^٤ لتشاهد تجرّدها و ما فوقها من المجردات و تنتقش بما انتقشت به كانتقاش المرأة من مقابلة المرأة.

و لا يعدّ الإنسان من الحكماء ما لم يطلع على الجهة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى، و لا من المتألهين ما لم يصير بدنه كقميص يخلعه تارة و يلبسه أخرى. ثمّ إذا خلع فإن شاء عرج إلى عالم النور و إن شاء ظهر في آية صورة أراد من عالم الزور. و إنّما تحصل هذه القدرة و أمثالها بالنور الشارق و الوميض البارق. ألم تر أنّ الحديدية الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها و تفعل فعلها؟ فلا تتعجب من نفس استشرقت

١- أراد بها علم الكلام و المتكلمين. (م)

٢- البقرة ٢٦

٣- س: المعالي

٤- س: تعلّقه

و استضاءت بنور الله فأطاعها الأكوان طاعتها للقديسين فتومى فيحصل الشيء بإيمانها، و تتصور فيقع على حسب تصوّرها «لمثل هذا فليعمل العاملون،^١ و في ذلك فليتنافس المتنافسون».^٢

فانتبهوا عن رقدة الطبيعة أيها الغافلون، و انتهزوا الفرصة أيها المستبصرون، و حصلوا بتحلية النفس بالفضائل الروحانية و تخليتها عن الرذائل الجسمانية قوة عقلية ترقى بها نفوسكم إلى عالم الملكوت لتنظم في سلك سكّان الجبروت فتخلص عن الرّقّ و الحداث، و تستغنى عن البيان بالعيان، و تتلقّى المعارف من نفوس الأفلاك، و تتصرف في العنصريّات تصرف الملاك في الأملاك. و من أراد تحصيل هذه المرتبة و الوصول إلى هذه المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب و تحقيق مبانيه و الإتيان بما اشترط على قاريه، على ما سيّضح عند الإحاطة بمعانيه، و من جرب صدق و من ارتاض حَقّق.

و لأنّ هذا الكتاب ميدان لأهل البحث و الكشف فيه جولان، و كان في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار، تداولته النظّار و تسابقت في ميادينه جياذ الأفكار و انتقده يد الاختبار و استحسّنه طبع الصغار و الكبار، و مع هذا لم يخرج لأحد من الحكماء و إن كثر فيه أقاويل العلماء، بل كان على ما كان من كونه كنزاً مخفياً و سرّاً مطويّاً كدرة لم تُثقب و مُهرة لم تُركب، لأنّه كتاب غريب في صنفه^٣ عجيب في فنّه يُضاهي الألغاز لغاية إيجازه و إن كان يحاكي الإعجاز لحسن إيراده و إبرازه، فأبت نفسى أن تبقى تلك البدائع و الروائع التي هي لبّ العلم و الحكمة و خلاصة السير و السلوك تحت غطاء من الإبهام و في خفاء من الأفهام. فرأيت أن أشرحه شرحاً يُدّل من اللفظ صعابه و يكشف عن وجه المعاني نقابه مقتصرّاً فيه على حلّ ألفاظه و توضيح معانيه و التصريح بتحليل تركيباته و تنقيح مبانيه، بل مجتهداً أيضاً في تقرير

١- الصافات ٦١

٢- المطففين ٢٦

٣- س: صنعه

قواعده و تحريره معاقده و تفسير مقاصده و تكثير فوائده و بسط موجزه و حلّ ملغزه و تقييد مرسله و تفصيل مجمله مستفيداً أكثره من بواقي مؤلفاته و شروح مصنفاته حافظاً في نقل ما استفدنا منهم على استعاراتهم^١ حذراً من تضييع الزمان في تغيير عباراتهم. فعاقني عن ذلك ما اعترض في أحوال الزمان من اختلال الأمن و الأمان، و ما قضى على الدهر الذي لا يزال يخفض ما يرفع و يعود على تشتيت ما يجمع بما قضى من البلاء و الجلاء، فأزعجني الحظّ الناقص و الأمل الناقص و الأنفة الطائشة و الغبون الفاحشة حتّى ضربت عن أبناء الزمان صفحاً و طويت عنهم كشحاً، مؤثراً الافتراق على الاجتماع، فما لأيام القطوع مثل الانقطاع! و ألباني الإقلال بعد الإكثار و الإعسار بعد اليسار و خلوّ الديار عمّن يعرف قدر الفضيلة و ينعش عسار الأحرار إلى أن استترت بالخمول و الانكسار و انزويت في بعض نواحي هذه الديار، متوقّراً على فرض أودّيه و تفریط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه، إذ شرح المشكلات و تقرير العضلات و استخراج العلوم و الصناعات و ثبت ما يتحقّق من المباحثات إنّما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل و تمييز من الذهن و تصفية للفكر و تدقيق للنظر و انقطاع عن الشوائب الحسيّة و انفصال عن الوسوس العاديّة. و كلّ ذلك منوط بالأمن و الأمان الذي هو مربوط بعدل السلطان، إذ العدل أصل كلّ خير و مدفع كلّ شرّ و ضير، به تدوم عناصر العالم على صفة الاعتدال و تقوم السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال. و لما ضاعت السير العادلة و شاعت الآراء الباطلة و اندرس الدين و مناره و انطمس الحقّ و آثاره عملت بقول المعزى:

قالوا بعدت و لم تقرب فقلت لهم	بعدى عن الناس في هذا الزمان حجى
إذا خروجك لم يخرجك عن كرب	حسدت من كان جلس البيت ماخرجنا
كم عالم لم يلج بالقرع باب مئى	و جاهل قبل قرع الباب قد ولّجا
قعدت في البيت إذضيّعت منتظرا	من رحمة الله بعد الشدة الفرجا

إلى أن طلع من برج السعادة بدر يتلألاً نوراً و يملأ العالم سُوراً، فأصبحت الأرض آمنة الأطراف، و الدنيا ساكنة الأكفاف. و هو صاحب العالم العادل المشرق من جبينه نور الهدى المرتفع بيمينه أعلام التقى، المُخجَلُّ البحر الخضم بفضلته و العاديات ببرّه و سخائه، جمال الملة و الدين غياث الإسلام و المسلمين على بن محمد الدسجرداني، الجامع بين الفضيلتين العلمية و العملية الحاوى للرياستين الدينيّة و الدنيويّة رياسة طبيعّية لا وضعيّة و حقيقيّة لا إضافيّة. هذا مع أنّ له الشرف القديم و الحسب الكريم، و من الأخلاق أزكاها و أرضاها، و من الهمم أعلاها و أسناها

له همّ لا منتهى لكبارها و همّته الصغرى أجلّ من الدهر

له راحة لو أنّ معشار عُشرها على البرّ كان البرّ أندى من البحر

فالحمد لله الذى فضّله على الأكابر تفضيلاً و آتاه ما كان من الفضائل جملة و تفصيلاً، و شرّفه بأكرومة ظاهرة الإشراق و الطلوع، و خصّه بأرومة طاهرة الأعراق و الفروع، و جعل ألسنة الناس بنشر ثنائه منطلقة و رقاب العلماء بأعباء إعطائه متطوّقة. اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال و معاهد الإقبال^١ و معادن اليمن و الكرامة و مواطن الأمن و السلامة، و زده توفيقاً على تربية العلماء و تقوية الفضلاء و إعلاء السنن الفاضلة و إحياء الرسوم العادلة، و اجعل ما يتواصل إلى ذوى العلم من نعمه مشكوراً و ما يتواتر إلى أهل الفضل من كرمه مبروراً، لا سيّما ما توارد على من سوابق نعمائه^٢ و ما يتواصل إلى من لواحق أياديه.

و لما برح التبريح و حال الحال و آل الأمر إلى ما آل من انكشاف الغمم و زوال الظلم و تراجع الأمن و الأمان بيمن دولة مالك أزمنة الزمان و رأيت كلاً تبرع به همّته إلى خدمته لسعيد مقدمه بتحفة تجود بها ذات يد^٣ و كانت حالتي تُقعّدني عن إهداء ثحفة دنيويّة تُشاكل خزانته الكريمة أو تشابه ما فيها من الدرر اليتيمة،

١- س: الاجلال

٢- س: انعامه

٣- آ: يده

تذكرت بقول أبي الطيب المتنبي:

لا خيلَ عندك تُهديها و لا مال
فليُسعدَ التَّطَقُّ إن لم تُسعدِ الحال
و قوله:

وذكرى رائحة الرياض كلامها^١ تبغى الثناء^٢ على الحيا فيفوح
جُهدُ المقلِّ فكيف بابن كريمة يُعطى جميلاً واللسان فصيح

و لما رأيت الحكمة أفضل مرغوب فيه عنده و أجلّ مُتَحَف به لديه آثرت أن أعمل الشرح المذكور على النمط المسطور بإسمه ليبقى طول الدهر برسمه، و تُحَف به حضرته العلية و سُدَّتْه السنية، إذ لا أحقّ منه بأن يُتَحَف بنفائس الحقائق العلمية و لا أجدر منه بأن تُبذل له أسرار الدقائق الحكيمة سيّما إذا كان تُحفة لا يخلقها الجديدان و لا يغيّرهما الملوان بل تبقى ببقاء الدهور و لا تنفنى بكَرور الأعوام و الشهور، إذ ليس علماً يتعلّق بفروع الأديان ليختلف باختلاف الزمان و المكان.

هذا و إن كنت في إهدائه إلى عالى حضرته و سامى سُدَّتْه كمن أهدى إلى الشمس ضياء و إلى السماء سناء، لآثته بفكره النقّاد و خاطره الوقّاد فاز بما لم يفز به أبناء زمانه و وصل إلى ما تقاصر عنه أكثر أقرانه، و قد فارق التحصيل و الرأى الأصيل من تعرّض لعرض التنزيل على جبرئيل! أو زاخر البحر الطامى بجريعة لا تروى غلّة، و طاول الطود الشامخ بأكيمة لا تُوارى ظلّة. فغاية من عرف قدره و سبر غوره أن لا يتعدّى طوره، فإنّ ما جاوز حدّه شابه ضده. فالمرجوّ من كمال كرمهم و حسن شيمهم أن ينظروا فيه بعين الرضا ليفوزوا منه بالغاية القصوى، و أن يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو ترخّماً لا احتراماً^٣ «و إذا مروا باللغو مروا كراماً»^٣ و أن لا يتمسّكوا إذ اطلعوا فيه على دقائق منهم استفدنا و حقائق هم أفاضوا علينا بأنّ هذه بضاعتنا ردت إلينا على ما قيل:

١- س: نسيمها

٢- س: السناء

٣- الفرقان ٧٢

لا تُنكرنَّ إذا أهديت نحوك من علومك العُمرَّ أو آدابك التُّنفا
فقيِّمِ الباع قد يُهدى لمالكه برسم خدمته من باغه التُّنفا

و اعلماوا إخوان الحقيقة و التجريد و أعوان الطريقة و التفريد أن من كان بعلم مشعوبا و كده إلى تعاطيه مصروفا يكره سماع ما لا يلائم علمه و لا يعجبه سوى ما تلقاه و تعلّمه، إلا أن يكون الرجل محصّلا مصنّفا و مميّزا منصفا، ثمّ مع ذلك للحقّ طالبا و عن طريق اللجاج و العناد ناكبا و يكون غرضه تحصيل الحقيقة و تسكين القلب بنيل الوثيقة، لا تصوير الظنّ بصورة اليقين متعلّقا بأقاويل المتأخّرين. فمن المحال دفع العيان بالخبر و تفضيل السمع على البصر. و هذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود في الأنام، لكن مع علمى بهذا و بأنّ من صنّف فقد استهدف و من ألف فقد استقذف، فإنّ صادق الاستخارة بمن حسنّ خيمه^١ و سلم من الحلم أدبّه أنّه إذا عثر متى على سهو أن يسترنى بذيل تجاوز و عفو، فإنّ للخطايا لمقترف و بالقصور و العجز لمعترف. و ذلك لقلّة البضاعة و قصور الباع في الصناعة سيّما مع فترة شاغلة عن المباحثة و الاشتغال مبطلّة للمطالعة و القيل و القال.

و مع هذا جاء هذا الشرح أعذب من نسيم السحر و أطيب من سمر القمر و أحلى من شكوى محبّ إلى حبيب و أشهى من لحظة الوعد و غضّ الرقيب. و لا أدعى في ما ألفته فضيلة الإحسان و لا السّلامة من سبق اللسان، فإنّ الفاضل من تُعدّ سقطائه و تُحصى غلطاته و يُسّىء بالإحسان ظلّما، لا كمن هو بابنه و بشعره مفتون.

و ها أنا أشرع في المقصود سائلا من الله تعالى الهداية و العصمة و حسن الخاتمة و الرحمة، و أن يجعلنى بسعادة الأبد من الفائزين و لعقابه من الآمنين بمحمّد و آله الطيّين الطاهرين. قال المصنّف (رضى الله عنه):

بسم الله الرحمن الرحيم

تبركاً و تيمناً به جلّ ذكرُك اللهم هو من الجلالة، و هى كبر القدر و فخامة الأمر.
و المعنى كُبرُ ذكرُك اللهم بما تُذكر به من الأسماء و الصفات الواردة في كلام النبوات.
و عظم قُدسك أى طهارتك، و هى تنزّهه عن الموادّ الجسمانيّة و الهوى الجرمانيّة،
إذ ليس منطبعاً فيها و لا متعلقاً بها نوع تعلق. و المجرّدات العقليّة و إن كانت كذلك
لكن طهارتهم لا تصفو عن شوب، و لو لم يكن إلا الإمكان الذى هو مصدر الاحتياج
و منبع الفقر. و عزّ جارُك من العزّ و هو بمعنى القوّة و الامتناع أى قوى جارُهِ و امتنع
من الذلّ و نحوه اللّازمين للماديّات لبعده عنها و قُربه من الله، لأنّ قُربه و بعده ليس
بالمسافة بل بالصّفة و هى التجرّد. فما هو أتمّ تجرّداً و أكثر تبرّهاً فهو أشدّ قرباً منه و
تجاوراً و أعظم عزّاً و تمانعاً. و علّت سُبُحانُك أى ارتفعت جلالُك و عظمتك على
سائر الممكنات، لأنّ جلالها و عظمتها رشحٌ من جلاله و عظمته. و تعالى جدُّك أى
سمت عظمتُك. و منه قوله تعالى: «تعالى جدُّ ربّنا»^٢ أى علّت عظمة ربّنا.

صلّ أى ارحم لأنّ الصلاة من الله رحمة و من الملائكة استغفار و من البشر دعاء،
على مصطفىك أى ارحم المختارين من برّيتك، لأنّه جمع مصطفى من اصطفيته إذا
اخترته، و أهل رسالاتك عموماً و خصوصاً على محمّد المصطفى سيّد البشر و الشفيع
الشفيع في المحشر عليه و عليهم الصلاة و السلام.

و اجعلنا بنورك من الفائزين هو من الفوز و هو الظفر بالخير أى اجعلنا من
المشاهدين لنورك. و مشاهدة نوره إمّا لمشاهدة ذاته أو لبعض المجرّدات، فإنّها أيضاً

- بل كلّ ما في العوالم - من نور ذاته. و لآلائك أى و لنعمك الباطنة، و هى الحواسّ الباطنة و العقل و ما أدرك بها من الأمور الموافقة بخلاف التّعّم الظاهرة فإنّها الحواسّ الظاهرة و ما أدرك بها من الأشياء الملائمة، و إليه أشير في الكتاب الإلهي: «و أسبغ عليكم نعمه ظاهرةً و باطنةً»^١ من الذاكرين فإنّ التحدّث بالنعم شكرٌ، و هو يستوجب المزيد لقوله تعالى: «لئن شكرتم لأزيدنكم»^٢ و لنعمائك أى و لنعمك الظاهرة من الشاكرين أى من المستعملين كلّ شيء في ما خلّق لأجله على الوجه الأصحّح الأوفق المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى و الحواسّ و الأعضاء و الأرواح في تحصيل كمال النفس، فإنّ حقيقة الشكر هى الاستعمال المذكور كالسمع لتلقّي الإنذارات و البصر لتحصيل الاعتبار إلى غير ذلك. و لهذا وصف الله تعالى الشاكرين بالقلّة حيث قال: «و قليل من عبادى الشكور»^٣.

و بعد اعلموا، و في نسخة: «أمّا بعد فاعلموا» و في نسخة: «و بعد فاعلموا» و الكلّ متقارب، و الأوسط خير، إخواني أنّ كثرة اقتراحكم أى طلبكم و سؤالكم الملزم الملحّ في تحرير حكمة الإشراق أى الحكمة المؤسّسة على الإشراق الذى هو الكشف أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس. و هو أيضاً يرجع إلى الأوّل، لأنّ حكمتهم كشيّة ذوقيّة فنسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقليّة و لمعانها و فيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجرّدها. و كان اعتماد الفارسيّين في الحكمة على الذوق و الكشف و كذا قدماء يونان خلا أرسطو و شيعته، فإنّ اعتمادهم كان على البحث و البرهان لا غير، أو هنت عزمي أى أضعفته لأنّ وهن العظم ضعفه، و في أكثر النسخ: «أو هنت عزمي» لاكتساب الكثرة التذكير بالإضافة إلى الاقتراح، في الامتناع أى عن تحريرها، و أزلت و في أكثر النسخ: «و أزال» لما ذكرنا، ميلّي إلى الإضراب عن

١- لقمان ٢٠

٢- ابراهيم ٧

٣- سبأ ١٣

الإسعاف^١ أى إلى الإعراض عن قضاء حاجتكم.

و لولا حق لازم - وهو أخذ الله سبحانه ميثاقه على العلماء والحكماء أن يرشدوا المستعدين^٢ و لا يكتنموا عنهم شيئاً - و كلمة سبقت و هى ما قضى فى الأزل و قدّر فى لايزال، فإنّ القدر - و هو لايزال - تفصيل القضاء الذى هو أزلّ، و أمر ورد من محلّ أى من العالم العلوى و الروحانى، يُفضى عصيانه أى مخالفة ذلك الأمر، إلى الخروج عن السبيل أى إلى أن أخرج^٣ عن سبيل الحق، لما كان لي داعية الإقدام على إظهاره، فإنّ فيه من الصعوبة ما تعلمون. و ذلك لكونه علماً بما وراء المحسوسات و المتوهّمات المألوفة الغالبة على الطبائع الإنسيّة و محتاجاً إلى برهان صحيح و كشف صريح. و فى كلّ منهما موانع وشبه يعسر على أكثر الخلق التخلّص عنهما لصعوبتهما إلا من أيد بروح قدسيّة تريه الأشياء كما هى. و لصعوبة العلم الإلهى قال سقراط: «لا يعلم العلم الإلهى إلا كلّ ذكىّ صبور» لأنّه لا يجتمع الصفتان إلا على النادرة، إذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ إلى الحرارة، و الصبر يكون من ميله إلى البرودة، و قلّما يتفق الاعتدال الذى يستويان فيه و يقومان به.

و ما زلتُم يا معشر صحيّ (وقفكم الله لما يحبّ و يرضى) تلتمسون متّى أى تطلبون أن أكتب لكم كتاباً أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي أى في حال إعراضى عن الأمور البدنيّة و اتّصالى بالمجرّدات النوريّة، لأنّ حقيقة الخلوة هى ترك المحسوسات و المألوفات الجسمانيّة و قطع الخواطر الوهميّة و الخياليّة، و إلا فلو كان في بيت خال و القوّة الوهميّة و الخياليّة عمّالتان فهو بعدّ في فرقة لا في خلوة، و منازلتي أى و في الأحوال السانحة لى عند اتّصالى بعالم الربوبيّة أو ببعض العقول الملكوتيّة.

و هى أقسام: فمنها منازل أنا و أنت، و منازل أنا^٤ و لا أنت، و منازل أنت و لا

١- الإسعاف هو العطية. (ش)

٢- س: المستفيدين

٣- س: أن خرج

٤- و العبد يترقى و لكن لا يصير من المجذوبين. فلنفرض بعداً هو ما بين العالى و

أنا إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب أرباب التصوّف من أقسام المنازلات، فإنّها عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرّد فيلحظ عندها أموراً شريفة. [و هو مأخوذ]¹ من قولهم: نزل به أمر من الأمور.

و لكلّ نفس طالبة قسط من نور الله (عزّ و جلّ) قلّ أو كثر، لأنّ الطالب يبتدئ من الحواسّ ثمّ يرتقى إلى عالم النفس ثمّ إلى عالم العقل ثمّ إلى عالم الربوبية. فبحسب سمو السالك يشتدّ نوره و يكثر، و بحسب نزوله يضعف و يقلّ. و المعنى أنّهم سألوني أن أكتب لهم ذوقى، و أنا طالب، و لكلّ طالب قسط، فأنا أكتب لهم ذلك القسط الذى حصل لى. و هو تواضع منه و إلا فالقسط الذى ذكره هو قسط العظماء المنتهين لا قسط الفقراء المبتدئين.

و لكلّ مجتهد أى مرتاض مجدّ، ذوق نقص أو كمل لأنّ المجتهدين و إن اشتركوا في وقوعهم في المراتب العالية لكنّهم على التفاوت، فإن كانت المرتبة أعلاها فهو في أكمل الأذواق، و إن كانت أدناها فهو في أنقصها. فليس العلم وقفاً على قوم هو ردّ على قوم يقولون: إنّ الحكمة كانت عند الأوائل و كذا التصوّف و إنّ الأواخر لا يبلغون إلى مراتب الأوائل، ليغلق بعدهم باب الملكوت و يمنع المزيد عن العالمين أى و يمنع عنهم أن يزيد المتأخّر على المتقدّم. ثمّ أضرب عن ذلك بقوله: بل واهب العلم أى العقل الفعّال الذى هو بالأفق المبين أى في أفق عالم العقل، و هو حدّه و نهايته، ما

الدانى، صعود الدانى إلى العالى و العالى أيضاً يتنزل من غيبه ليقع المنازلة، ناچار در نقطه‌ای تلاقى واقع می‌شود آن را منازل نامند که از جانب عالى نزول و از جانب عبد دانی صعود است.

العبد السيّار يشرع في سيره العملى حتى يصير من المجذوبين و يفنى في الحق. و قد يصير العبد من جهة عدم تهيه غير قادر على السير. و الحق من جهة لطفه و نهاية عنايته يتنزل و يجعل العبد مجذبة و عناية واصلأ إلى مقام القرب الذى يستحقّه إمّا بمجعله من الجبروتيين أو يكون نهاية تحقّقه عالم المثال. (آشتياني)

هو على الغيب بضنين أى على ما غاب عنك بل عن الأوائل من الأمور^١ الخفية و الإنذارات الكونية ببخيل.

و شرّ القرون ما طويّ فيه بساط الاجتهاد أى السير و السلوك إلى الله تعالى، لأنّ خيرها ما بسط فيه بساطه. و لهذا قال النبيّ (صلى الله عليه و آله): «خير القرون قرني»^٢ لانه كان فيه أجلّ المجتهدين ثمّ الذى يليه، لأنّ فيه بقية من أصحابه و هكذا يقلّ الخير و يضعف الاجتهاد بتزايد القرون. و القرن ثمانون سنة و قيل: ثلاثون سنة. و إنّما ذكر البساط لانه ممّا يجلس عليه و يتمكّن عند القعود عليه من الأمور الاجتهادية و غيرها. و انقطع فيه سير الأفكار أى سيرها المؤدى إلى الحكمة البحثية، لأنّ الفكر ترتيب أمور معلومة مناسبة ترتيباً خاصاً ليتأدّى منها إلى المجهولات، و انحسم باب المكاشفات أى انسدتّ بابها المؤدى إلى الحكمة الذوقية التى هى معاينة المجردات و أحوالها العقلية. و المكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب أو حصول الأمر العقلى بالإلهام دفعة من غير فكر و طلب أو بين النوم و اليقظة أو ارتفاع الغطاء حتّى يتّضح جليّة الحال فى الأمور المتعلقة بالآخرة اتّضحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشكّ فيه، و انسدتّ طريق المشاهدات المشاهدة أخصّ من المكاشفة. و الفرق بينهما ما بين العامّ و الخاصّ. هذا هو المشهور لكنّ المصنّف قال فى رسالته المسماة بكلمة التصوّف: «المكاشفة هى حصول علم للنفس إمّا بفكر أو حدس أو بسانح غيبى متعلّق بأمر جزئى واقع فى الماضى أو المستقبل. و المشاهدة هى شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع منازعة الوهم. و قد خصّها بعض الناس بما يرقم^٣ من الصور الغيبية فى الحسّ المشترك فيرى ظاهراً محسوساً، و إن كان فى زماننا جماعة من الجهال يظنون دعاية المتخيّلة إذا استهزأت بهم مشاهدة»^٤.

١- آ: العلوم

٢- عوالى اللئالى ٣٣/١

٣- آ: ترسم

٤- كلمة التصوف فى ضمن مجموعة مصنفات شيخ الاشراق ١٣٦

و قد رُتبتُ لكم قبل هذا الكتاب و في أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين و لخصت فيها قواعدهم و من جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية و العرشية المشتمل على قواعد كثيرة، و تمحضت^١ فيها القواعد مع صغر حجمه و دونه اللمحة و في بعض النسخ: "اللمحات". و هذا يدلّ على أنّه شرع في التلويحات و اللمحات قبل حكمة الإشراق، و قبل إتمامها شرع فيها ثمّ تمهما في أثنائها عند معاوقة الأسفار و الملال و نحوهما عنها. و صتفت غيرهما كالمقاومات و المطارحات و منها ما رتبته في أيام الصبي كالألواح و الهياكل و أكثر رسائله.

و هذا سياق آخر لابتنائه على الذوق و الكشف و مشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشائين لابتنائه على البحث الصرف، و طريق أقرب من تلك الطريقة لأنّ المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال، فبين فيه أشياء كانت في طريقتهم غير محصلة و لا مهذّبة. و لهذا قال: و أنظم و أضبط و أقلّ إتياباً في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها و تهذيب مطالبيها و تلخيص زبدها عن زبدها. و لم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر أى بالذوق و الكشف لما ارتكبه من الرياضات و المجاهدات. ثمّ أى بعد حصوله لى بالذوق و الكشف طلبت الحجّة عليه أى البرهان بالفكر، حتى لو قطعتُ النظر عن الحجّة مثلاً ما كان يُشكّكني فيه شكّك، لأنّ حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليتمكن أن يتشكّك فيه بما يورده الخصم.

و ما ذكرته من علم الأنوار كمعرفة المبدأ الأوّل و العقول و النفوس و الأنوار العرضية و أحوالها و بالجملة كلّما يُدرّك بالكشف و الذوق و جميع ما يُبتنى عليه أى على علم الأنوار كأكثر العلم الطبيعي و بعض الإلهي و بالجملة أكثر ما يُدرّك بالفكر و غيره أى و غير ما يبتنى على علم الأنوار كبعض المسائل الطبيعية و الإلهية المبتنية على غير علم الأنوار، يُساعدني عليه كلّ من سلك سبيل الله عزّ و جلّ من الحكماء

المتألهين و العرفاء المتزّهِين،^١ لأنّ الأذواق إذا لم يكن فيها آفة لتطابقت و توافقت فيصدّق بعضها بعضاً.

و هو أى المذكور من علم الأنوار ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون، لأنّه موافق للمذكور فى كتبه كالكتاب المسمّى بطيماوس و بفاذن و فى رسائله أيضاً، و مطابق لحكاية بعض معارجه، صاحب الأيد و النور أى النعم الظاهرة و الباطنة لأنّ الأيدى جمع اليد و هو النعمة. و إنّما حذف الياء لأنّه لغة لبعض العرب يحذفون الياء من الأصل مع الألف و اللام فيقولون فى المهتدى: المهتد. و هو كقوله تعالى: «أولى الأيدى و الأبصار»^٢ أى البصائر. و هى شدة النور الباطنى النفسى الذى هو السبب فى إدراك الحقائق، و هى معنى النور. و إنّما كان إمام الحكمة لأنّ الإمام هو القدوة. و قدوه الباحثين هو أرسطو، و هو حسنة من حسنات أفلاطون و يَمُنّ لزمه نيّفاً و عشرين سنة. و كان لأفلاطون مع البحث الصحيح و الكشف الصريح الذوق التامّ و التجردّ الذى ليس ورآه تجرّد. و لهذا كان إمام الحكمة النظرية و رئيس الحكمة العملية.

و كذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه أى إلى زمان أفلاطون من عظماء الحكماء و أساطين الحكمة مثل أنباذقلس و فيثاغورس و غيرهما أى و كذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا قبل أفلاطون من زمن هرمس الهرامسة المصرى المعروف بإدريس النبىّ (عليه السلام) إلى زمان أفلاطون و العظماء الذين بينهما كأنباذقلس و تلميذه فيثاغورس و تلميذه سقراط و تلميذه أفلاطون، و هو خاتم أهل الحكمة الذوقية. و من بعده فشت الحكمة البحثية و مازالت فى زيادة الفروع الغير المحتاج إليها حتّى انطمست الأصول المحتاج إليها. و إنّما سُمّي هرمس والداً لأنّه أوّل من دوّن الحكمة و النجوم و الطلسمات و كثيراً من العجائب ثمّ تداولت حكمته بين تلامذته و انتشرت منهم حتّى انتهت إلى هؤلاء العظماء. و لأنّ الأسطوانة ما

١- س: المهيمين

٢- ص ٥٥

يقف و يعتمد عليها السقوف و الأبنية، و هؤلاء الأجلة عليهم اعتمدت الحكمة و بهم ثبتت قواعدها فسمّاهم أساطين الحكمة استعارةً.

و كلمات الأولين مرموزة، فإنّ هرمس و أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون كانوا يرمزون في كلامهم إمّا تشحيذاً للخاطر باستكداد الفكر، أو تشبهاً بالبارى تعالى و أصحاب النواميس في ما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة لتكون أقرب إلى فهم الجمهور، فينتفع الخواصّ بباطنها و العوامّ بظاهرها. و يكون بعضها سبباً لردعهم عن الرذيلة و بعضها سبباً لتصوّر أمور وهميّة تكون موجبة لسعادة وهميّة أيضاً. و لو خوطبوا بصريح الحقّ لما أمكنهم فهمه فيجحدونه، و ربما يكون ذلك سبباً لهلاكهم؛ أو لئلاّ يطّلع عليها من ليس لها أهلاً فتصير الحكمة عدّة له على اكتساب الشرور و الفجور و يفضى ذلك إلى فساد العالم؛ و لئلاّ يتوانى طالبها الذكيّ عن بذل الجهد في اقتنائها لظهورها بل يقبل بكلّيته عليها لغموضها. و أمّا البليد و الكسلان و من ليس لها أهلاً فيستصعبها لدقّتها فلا ينحو نحوها. و لهذا لما عدل أفلاطون أرسطاطاليس على إظهاره للفلسفة، أجاب بأنّى و إن كنتُ أظهرتها و كشفتها، لكن قد أودعتُ فيها مهاوى و أموراً غوامض لا يطّلع عليه إلا الشريد الفريد من الحكماء، و هو إشارة إلى ما رمزه فيها.

و ما ردّ عليهم أى على الأولين، و إن كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم فلا ردّ على الرمز، لتوقّف الردّ على فهم المراد لكنّ المراد - و هو باطن الرمز - غير مفهوم. و المفهوم - و هو ظاهره - غير مراد. فالردّ يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة، فلهذا لا يتوجّه على الرمز. و قد ذكر هذا اللفظ بعينه - و هو أن لا ردّ على الرمز - سوريانوس في مناقضة أرسطاطاليس لأفلاطون.

و على هذا يُبنى قاعدة الإشراق في النور و الظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف و فرشادشتر، و في بعض النسخ: فرشادشير، و بوزرجهر و من قبلهم أى و على الرمز يُبنى قاعدة أهل الشرق، و هم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نور و الآخر ظلمة، لأنّه رمز على الوجوب و الإمكان. فالنور قائم مقام

الوجود الواجب، و الظلمة مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ الأوّل اثنان أحدهما نور و الآخر ظلمة، لأنّ هذا لا يقوله عاقل فضلاً عن فضلاء فارس الخائضين [في] غمرات العلوم الحقيقيّة. و لهذا قال النبيّ (صلى الله عليه وآله) في مدحهم: «لو كان العلم بالثريا لتناولته رجال من فارس».^١ و قد أحياى المصنّف حكمهم و مذاهبهم في هذا الكتاب. و هو بعينه ذوق فضلاء يونان، و هاتان الأمتان متوافقتان في الأصل. و هم كما ذكر- مثل جاماسف تلميذ زردشت و فرشادستر و بوزرجهر المتأخّر و من قبلهم مثل الملك كيومرث و طهمورث و أفريدون و كيخسرو و زردشت من الملوك الأفاضل. و قد أتلّف حكمهم حوادث الدهر، و أعظمها زوال الملك عنهم و إحراق الإسكندر الأكثر من كتبهم و حكمهم. و المصنّف لما ظفر بأطراف منها و رآها موافقةً للأُمور الكشفية الشهودية استحسناها و كملها.

و هي أى و قاعدة الشرق في النور و الظلمة ليست قاعدة كفره المجوس القائلين بظاهر النور و الظلمة و أنّهما مبدآن أولان، لأنهم مشركون لا موحدون. و كذا كلّ من يثبت مبدأين مؤثرين في الخير و الشرّ كالقدريّة حكمهم حكمها. و كأنّه إلى هذا المعنى أشار بقوله (عليه السلام): «القدريّة مجوس هذه الأئمة»^٢ و إلحاد مانيّ أى و ليست أيضاً قاعدة إلحاد مانيّ البابليّ الذي كان نصرانيّ الدين مجوسى الطين. و إليه ينتسب الثنوية القائلون بإلهين أحدهما إله الخير و خالقه و هو النور، و الآخر إله الشرّ و خالقه و هو الظلمة. و الإلحاد تجاوز الحقّ و تعديته، لتجاوزه عن الواحد الحقّ و تعديته إلى الثنية الباطلة، و ما يفضى إلى الشرك بالله (تعالى و تزه) أى و ليست أيضاً قاعدة ما يفضى إلى الشرك بالله (تعالى و تنزه) كقواعد مذهب بعض المشركين من المّليين و غيرهم. و يجوز أن يُجعل إلحاد مانيّ خبر "ليس" فينصب. و هكذا وجدته مقيداً في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنّف مضبوطة، و على هذا فيكون «ما يفضى إلى الشرك بالله» منصوب المحلّ. و سأشير إلى هذه النسخة إن

١- مسند احمد ٢/٢٠٤

٢- التوحيد ٣٨٢، سنن ابى داود ٢/١٠٤

احتجتُ إليها بقولي: "و في تلك النسخة كذا" لتكون النسخة على ذكرك ولا تحتاج إلى التطويل في التعريف.

و لا تظنَّ أنَّ الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطَّ عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجاج و البيّنات، لأنَّ العناية الإلهيّة كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضى صلاحه. و هو بالحكماء المتأهلين الشارعين للشرائع أو المؤسّسين للقواعد، فوجب أن لا تخلو الأرض عن واحد أو جماعة منهم يقومون بحجج الله و يؤدّونها إلى أهلها عند الاحتياج، بهم يدوم نظام العالم و يتّصل فيض البارئ. و لو خلا زمان ما عنهم لعظم الفساد و هلك الناس بالهرج و المرج، و العناية الأزليّة تأباه،^١ إذ من المعلوم أنَّ الحاجة إلى شخص به يكمل نظام عموم الناس أشدَّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار و على الحاجبين و إلى تقعر الأخصمين و أشياء آخر من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعاً ما. و إذا أمكن وجود هذا الشخص فلا يجوز أن تكون العناية الإلهيّة تقتضى هذه المنافع و لا تقتضى ما هو أكثر منفعةً منها. هذا مع أنَّ العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس.

و هو خليفة الله في أرضه، لأنّه يخلفه في العلم و الرياسة و إصلاح العالم، إذ لا بدّ للبارئ تعالى في كلّ عالم من ذات يكون أقرب إليه من الباقي يصل إليه الفيض و إليهم بتوسّطه. و كما أنَّ حُفَاطَ الملك و صلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حُفَاطَ العلوم الحقيقيّة و القائمون بحجج الله و بيّناته و مصلحوا بريّته خلفاء الله في أرضه

١- و ما أحسن ما وصفهم علىّ (كرّم الله وجهه) و قال في آخر كلام له: «كذا يموت العلم إذا مات حاملوه بل لا تخلو الأرض من قائم لله بحججه إمّا ظاهر مكشوف و إمّا خائف مقهور، ثلاثين حجج الله و بيّناته. و كم و أين أولئك؟ أولئك هم الأقلون عدداً الأعظمون قدراً. أعيانهم مفقودة و أمثالهم في القلوب موجودة يحفظ الله بهم حججه حتى يودعوها نظرائهم و يزرعوها في قلوب أشباههم» في كلام طويل. (ش) [نهج

على خلقه.

و هكذا يكون مادامت السماوات و الأرض أى و هكذا يكون لله فى الأرض خليفة مادامت السماوات و الأرض لما سيظهر من دوام الأنواع العنصرية بدوام السموات و الأرض، و يلزم من دوام الأنواع مع العناية الإلهية دوام الخلافة و الخليفة أيضاً و هو المطلوب.

و الاختلاف بين متقدّمي الحكماء و متأخريهم إنما هو فى الألفاظ و اختلاف عاداتهم فى التصريح و التعريض، لما علمت أنّ الأوائل كانت عاداتهم أن يرمزوا فى كلامهم و يُعرضوا فى حكمهم، لأنّ أكثر المطالب الحكيم لا يجوز أن تلقى إلى الجمهور مكشوفة غير مغطاة بأغطية مثالية و حُجُب رمزية لما فيه من الفوائد المذكورة.

و الكلّ أى من متقدّمي الحكماء و متأخريهم قائلون بالعوالم الثلاثة أى عالم العقل و عالم النفس و عالم الجرم. و أفلاطون يسمّى الأوّل تعالى عالم الربوبية، فإن أراد المصنّف ذلك فيسقط عالم الجرم، لأنّه محسوس لا يحتاج إلى الإثبات؛ متفقون على التوحيد أى كلّ الحكماء أيضاً متفقون على التوحيد. و هو أنّه تعالى واحد من جميع الوجوه،^١ لا نزاع بينهم فى أصول المسائل أى فى المسائل المهمة التى هى الأمّهات كقدم العالم و صحّة المعاد و ثبوت السعادة و الشقاوة، و أنّه تعالى عالم بجميع الأشياء و أنّ صفاته عين ذاته و أنّه يفعل بالذات و أمثال ذلك من أصول المسائل الحكيمية و أمّهاتها، و أمّا الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف مآخذها.

و المَعْلَم الأوّل يعنى أرسطاطاليس و إن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تامّ النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى إلى الإزراء بأستاذه. كأنّه يُشير^٢ إلى الشيخ أبى على بن سينا حيث قال^٣ فى آخر منطق الشفاء فى تفخيم قدر أرسطاطاليس و تعظيم شأنه - بعد أن نقل عنه ما معناه أنّ ما ورثنا عمّن تقدّمنا فى الأقيسة إلا

١- بخلاف الفرق الأخرى، فإنّهم غير متفقين فيه. (ش)

٢- س: + به

٣- قال ما فى معناه فى آخر المقالة الثانية من الفن السابع (منطق الشفاء ٤ / ١١٤)

ضوابط غير مفصلة، و أمّا تفاصيلها^١ و أفراد كلّ قياس بشروطه و ضروبه و تمييز المنتج عن العقيم إلى غير ذلك من الأحكام فهو أمر قد كدنا فيه أنفسنا و أسهرنا فيه أعيننا حتّى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممّن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه أو خلل فليسدّه - : انظروا معاشر المتعلّمين هل أتى أحد بعده زاد عليه أو أظهر فيه قصوراً أو أخذ عليه مأخذاً مع طول المدّة و بعد العهد، بل كان ما ذكره هو التام الكامل و الميزان الصحيح و الحقّ الصريح. ثمّ قال في تحقير أفلاطون: و أمّا أفلاطون الإلهي فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصل إلينا من كتبه و كلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مزرّاجة.

و من جملتهم أى و من جملة أستاذه جماعة من أهل السفارة أى أهل الكتب السماويّة و إصلاح الناس من: سفرتُ بين القوم أسفر سفارة أى أصلحت، و منه السفير: الرسول و المصلح، و الشارعين للنواميس مثل أغاثاديمون أى شيث بن آدم (عليهما السلام) و هرمس أى إدريس النبيّ (عليه السلام) و اسقلينوس أى خادم هرمس و تلميذه الذى هو أبو الحكماء و الأطباء و غيرهم أى و من جملة أستاذه جماعة من غير أهل السفارة، أو مثل غيرهم ليكون عطفاً على اسقلينوس لا على أهل السفارة، و يكون الغير من أهلها حينئذ بخلاف التقدير الأوّل.

و إمّا سمّى الثلاثة- و هم عظماء الأنبياء الجامعين بين الفضيلة النبويّة و الحكمة الفلسفيّة، و لهذا قدروا على تدوين الحكمة و إظهار الفلسفة- أستاذه، إمّا لأنّه أخذ العلم عن أفلاطون و هو عن سقراط و هو عن فيثاغورث و هو عن أنباذقلس و هكذا خلف عن سلف حتّى ينتهى إلى الإمامين أغاثاديمون و هرمس، و أستاذ الأستاذ أستاذ؛ و إمّا لأنّه تلميذ كتبهم و كلامهم فكانوا معلّمين له بالحقيقة.

و لو أنصف أبوعلى لعلم أنّ الأصول التى بسطها و هدّبها أرسطاطاليس مأخوذة عن أفلاطون و أنّه ما كان - و العلم عند الله - عاجزاً عن ذلك. و إمّا عاقه عن ذلك شغل القلب بالأموال الكشفيّة الجليّة و الذوقيّة الجميلة التى هى الحكمة بالحقيقة. و

من هو مشغول بهذه الأمور المهمة الشريفة النفيسة كيف يتفرغ لتفريع الأصول و تفصيل المجلد الغير المهم.

و المراتب أى مراتب الحكمة و الحكماء كثيرة. و هم أى الحكماء على طبقات، و هي هذه هى عشر على ما ذكره. و إنما انحصرت فيها لأنّ الحكيم إمّا أن يكون متوغلاً فى التآله و البحث أى فى الحكمة الذوقية و البحثية، أو فى إحداهما فقط، أو لا يكون متوغلاً فى شىء منهما. و الأول قسم واحد، و الثانى ستة أقسام، لأنّ المتوغل فى إحداهما إمّا أن يكون متوسطاً فى الأخرى أو ضعيفاً فيها أو خالياً عنها، و الثالث و إن كان تسعة أقسام هى الحاصلة من ضرب الثلاثة التى هى المتوسط و الضعف و الخلو فى مثلها، لكن يسقط عنه قسم واحد و هو الخالى عنهما لمنافاته لمورد القسمة، لأنه لا يسمّى حكيماً. و ترجع الثمانية الباقية^١ باعتبار طلب التوغل إلى ثلاثة، لأنّ كلاً منها إمّا أن يكون طالباً للتوغل فيهما أو فى أحدهما فقط، فالأقسام عشرة لا غير. و هذا الحصر ممّا نتهى عليه المصنف له (أدام الله فضله و كثر فى الملوك الأفاضل مثله):

إحديها حكيم إلهي متوغل فى التآله عديم البحث. و هذا كأكثر الأنبياء و الأولياء من مشايخ التصوف كأبى يزيد البسطامى و سهل بن عبدالله التستريّ و الحسين بن منصور و نظرائهم من أرباب الذوق دون البحث^٢ الحكيم المشهور.

و ثانيها حكيم ببحث عديم التآله. و هو عكس الأولى، إذ المراد من البحوث المتوغل فى البحث. و هو من المتقدمين كأكثر المشائين من أتباع أرسطو، و من المتأخرين كالشيخين الفارابى و أبى على و أتباعهما.

و ثالثها حكيم إلهي متوغل فى التآله و البحث. هذه الطبقة أعزّ من الكبريت الأحمر. و لانعرف أحداً من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة، لأنهم و إن كانوا متوغلين فى التآله لم يكونوا متوغلين فى البحث، إلا أن يراد بتوغلهم فيه معرفة الأصول و

١- ج: - الباقية

٢- ج: + العلمى

القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجمل و تمييز^١ العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب، لأنّ هذا ما تمّ إلا باجتهاد أرسطو، و لا من المتأخّرين غير صاحب هذا الكتاب.

و رابعتها و خامستها حكيم إلهي متوغّل في التألّه متوسط في البحث أو ضعيفه. و سادستها و سابعتها حكيم متوغّل في البحث متوسط في التألّه أو ضعيفه. فالسادسة عكس الرابعة، و السابعة عكس الخامسة. و ثامنتها طالب للتألّه و البحث. و تاسعتها طالب للتألّه فحسب. و عاشرتها طالب للبحث فحسب.

فإن اتّفق في الوقت متوغّل في التألّه و البحث فله الرياسة أى رئاسة العالم العنصرى لكماله في الحكمتين و إحرازه للشرفين،^٢ و هو خليفة الله، لأنّه أقرب الخلق منه تعالى. و إن لم يتفق أى لندرته و عزّته فالتوغّل في التألّه المتوسط في البحث، لأنّ شرف التألّه أفخم من شرف البحث، لأنّ العقد^٣ الحاصل من البحث لا يسلم عن الشكوك^٤ بخلاف الحاصل من التألّه.

و إن لم يتفق فالحكيم المتوغّل في التألّه عديم البحث، و هو خليفه الله الذى لا يمكن خلوّ الأرض عن أمثاله، لأنّ الأرض قد تخلو عن^٥ الأوّلين لندرتهما. و لا تخلو الأرض عن متوغّل في التألّه أبداً. و لا رياسة في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث الذى لم يتوغّل في التألّه، فإنّ المتوغّل في التألّه لا يخلو العالم عنه. و هو أحقّ من الباحث فحسب، إذ لا بدّ للخلافة من التلقّي، لأنّ خليفة الملك و وزيره لا بدّ له من أن يتلقّى منه ما هو بصدهه أى يأخذ منه ما يحتاج إليه الخلافة. فالتألّه له قوّة الأخذ عن البارى و

١- س: تميز

٢- لأنّه ما وصل إلى ما وصل من الأمر العظيم و البيان الجسيم إلّا و للعناية الإلهية

فيه سرّ عظيم. (ش)

٣- ج: العقل

٤- أ: شك

٥- آ: من

العقول دون فكر و نظر بل باتصال^١ روحى. و الباحث لا يأخذ شيئاً إلا بواسطة المقدمات و الأفكار و الأنظار فلهذا كان أولى من الباحث فقط.

و لست أعني بهذه الرسالة التغلب^٢ أى ليس المراد من قولنا: «فله الرياسة» أن له التغلب، فإنه قد يكون و قد لا يكون بل المراد أن استحقاق الإمامة و القدوة له لاتصافه بالكمالات، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً كسائر الأنبياء ذوى الشوكة و الملّك و بعض الملوك الحكماء مثل كيومرث و أفريدون و كيخسرو و اسكندر و بعض الصحابة (رضى الله عنهم) و قد يكون خفياً، و هو الذى سَمّاه الكافّة القطب. فله الرياسة و إن كان فى غاية الحُمُول كسائر متألّهى الحكماء و الصوفيّة من المشهورين أو الخاملين. و المتأله الخفى يسمّى قطباً و فى كلّ عصر و زمان يكون منهم جماعة إلا أن أتمهم كمالاً لا يكون إلا واحداً كما جاء فى الأخبار النبويّة.

و إذا كانت السياسة بيده أى بيد المتأله- بحثاً كان أم لا- كان الزمان نورياً لتمكّنه من نشر العلم و الحكمة و العدل و سائر الأخلاق المرضيّة و حمله الناس على المحبّة البيضاء بقوة نفسه بالعلم و العمل كزمان الأنبياء (عليهم السلام) و متألّهى الحكماء. و إذا خلا الزمان عن تدبير إلهى أى عن تدبير إلهى سنّه^٣ على ألسنة أنبيائه و حكمائه كانت الظلمات غالبية كزمان الفترات و بُعد عهد النبوات و استيلاء ذوى الغباوة و الجهالات كزماننا هذا، لضعف الشرائع و تواتر الوقائع و انطماس السبل و المناهج الحكيمية و اندراس الرُتب و المدارج العقليّة.

و أجود الطلبة طالب التآله و البحث، لتوجّهه إلى الجمع^٤ بين الكمالين ثم طالب

١- ج: لاتصال

٢- فإن كثيراً من المتغلّبين لا يستحقّون المخاطبة لنقصهم و شدّة جهلهم، فكيف يستحقّون إسم الرياسة الحقيقية، بل نعى بهذه الرياسة تحصيل الكمالات الإنسيه إمّا الذوقية و البحثية جميعاً أو الذوقية فقط، لأنّه قد بان أنّه لا رياسة للباحث الصرف. (ش)

٣- س: سنة

٤- س: جمعه

التأله ثم طالب البحث، لأنّ طالب التأله طالب للخلافة التي هي المقصد الأقصى بخلاف طالب البحث، إذ لا خلافة له، ولأنّ طلب حصول اليقين بالتأله أقرب من طلبه بالبحث الصرف، لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات.

و كتابنا هذا لطالبي التأله و البحث، لاشتماله على الحكمتين. أمّا الذوقيّة فلما فيه من علم الأنوار الإلهيّة. و أمّا البحثيّة فلما فيه من أصول العلوم و قواعدها كالمنطق و الطبيعي و الإلهي. و ليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب، لابتناؤه على الأصول الكشفية الذوقيّة بخلاف الكتب البحثيّة، لابتنائها على أصول أخرى، فلا جرم لا يكون له فيه نصيب، لاختلاف المآخذ. و لأبحاث في هذا الكتاب و رموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله أي إلا مع المجتهد في الأنظار و الأفكار سواء كان واصلاً إلى التأله أو طالباً له.

و أقلّ درجات قاري هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي، و هو نور فائض عن المجرّدات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات و المجاهدات و الاشتغال بالأمور العلوية الروحانية به تعلم المجرّدات و أحوالها و هو إكسير الحكمة.

و لابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم تحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع على دقائق أسرارها، و لا يفهم ما يقال من تعريف ذوات المجرّدات العقلية و صفاتها، لكون هذه البوارق هي الأصل في معرفة النفس و المجرّدات، بل لا يتصور من تلك الألفاظ المتشابهة كالنور و الضوء و الإشراق و أمثالها إلا موضوعاتها الأصلية فيضلّ ضلالاً مبيناً؛ بخلاف صاحب الإشراقات العقلية، لانتقال ذهنه عند سماع تلك الألفاظ إلى ما باشره من النور بالذوق و وصل إليه باليقين، فيهديه صراطاً مستقيماً، لا أن يضلّه ضلالاً مبيناً. و صار وروده ملكة له بحيث تلحظه النفس متى شاءت، و تتمكّن من استنباطه ليتمكن أن يبني عليه ما يحتاج إليه من الأحكام. هذه أقلّ الدرجات، و أعظمها أن تحصل له الملكة التامة الطامسة. و هي آخر المراتب كما سيتبيّن في قسم الأنوار إن شاء الله تعالى. و غيره أي و غير ورود البارق ملكة له، لا ينفع

به أى بهذا الكتاب أصلاً سواء كانت الغير من أصحاب البحث الصرف أو أرباب البوارق الغير الثابتة.

فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، لابتنائها على قواعد بعضها ضرورية و بعضها نظرية تثبت بأمور فطرية. و ليس لنا معه كلام و مباحثة في القواعد الإشرافية، لاختلاف الأصول و تباين المآخذ، لأن أصل القواعد الإشرافية و مأخذها هو الكشف و العيان، و أصل قواعد المشائين البحث و البرهان، بل الإشرافيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية أى لوامع نورية عقلية تكون مبنى للأصول الصحيحة التى هى القواعد الإشرافية، فإن من هذه القواعد أى الإشرافية المذكورة في هذا الكتاب، ما تبني على هذه الأنوار أى بعضها، على ما يدل عليه لفظة "من" التبعية في قوله: «فإن من هذه القواعد» إذ ليس جميع القواعد يبنى عليها بل بعضها، و البعض الآخر على غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف على ما في الكتاب، حتى إن وقع لهم في الأصول أى الأصول التى تُبنى عليها القواعد الإشرافية، و هى السوانح النورية، شك يزول عنهم بالسلم المخلة أى بالنفس المتخلعة عن البدن المشاهدة للمبادئ العقلية و السوانح النورية.

و كما أننا شاهدنا المحسوسات كالكواكب و الأجسام الطبيعية، و تيقنا بعض أحوالها كرجوع الكواكب و وقوفها و استقامتها و بطؤ حركتها و سرعتها إلى غير ذلك، و كأشكال الأجسام الطبيعية و مقاديرها و أماكنها و حركاتها و سكوناتها و سائر التغيرات الطبيعية، ثم بنينا عليها أى على تلك الأحوال المتيقنة من المحسوسات المشاهدة علوماً صحيحة كالهية و غيرها أى من المسائل الطبيعية المبنية على أحوال الأجسام الطبيعية كالهية على أحوال الكواكب، فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء كذواتها المجردة و إشراقاتها و لمعانها و بعض هيئاتها النورية، ثم نبني عليها أى على تلك الأشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الإلهية و الأسرار الربانية.

و من ليس هذا أى مشاهدة الأنوار و بناء المسائل الإلهية عليها سبيله، بل تعويله في تحصيل العلوم على البحث و النظر لا على الذوق و الكشف، فليس من الحكمة في شيء، إذ لا اعتماد على علمه و حكمته، و ستلعب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين

على البحث الصرف من متقدّمى المشائين و متأخريهم. ألا ترى أنهم كيف اضطربوا و تحيّرُوا من كثرة الأسئلة الواردة عليهم و تحبّطُوا فى القيل و القال و تشكّك اللاحق على السابق، و لم يتفقوا على شيء بل «كلّما دخلت أمة لَعَنَت أختها»^١. و لهذا لم يبق للأذكياء ثقة بكتبهم و لا بكلامهم، إذ لا يخلو عن الريب و الشكّ و لا يسلم عن الطعن و القدح.

و الآلة الواقية للفكر، و فى أكثر النسخ: "و الآلة المشهورة الواقية للفكر" يعنى المنطق لأنّه يصون الفكر عن الخطأ فى انتقالاته من المعلوم إلى المجهول، جعلناها هاهنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد، لتصون الذهن عن التبدّد و الخاطر عن التبدّل، كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يحتاج إليه فى هذا الفنّ مع تصرّقات لطيفة و تنقيحات شريفة، منها أنّه يرّد الأشكال بل^٢ الضروب المنتجة من كلّ شكل إلى ضرب واحد، هو^٣ المركّب من موجبتين كليّتين ضروريّتين. و ذلك لرّدّه القضايا كلّها إلى الموجبة الكلية الضروريّة. و ذلك بأن جعل القضية الجزئية كليّة بالافتراض، و السالبة موجبة بالعدول. و أمّا أنّ السالبة إمّا يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت مركّبة لا بسيطة فكلام لا طائل تحته على ما سيّضح عند الكلام عليه، و جعل غير الضروريّة ضروريّة بجعل الجهة جزء المجهول.

و هي أى هذه الضوابط القليلة كافية للذكى، إذ لجودة حدسه^٤ و صفاء ذهنه يكفيّه أقلّ إشارة و أدنى إيماء بخلاف البليد، فإنّه لا يفهم القليل و لا ينفعه الكثير، و لطالب الإشراق أى كافية له أيضاً، لأنّه إذا تفتّن لما هو بسبيله^٥ من شروق الأنوار و لمعان البوارق، فيصير لذلك جازماً بأكثر المطالب و مهمّات المسائل، لأنّ النور السانح

١- الأعراف ٣٨

٢- آ: و

٣- آ: منها كلّها الى الضرب الأوّل من شكل أوّل

٤- آ: حدته

٥- س: سبيله

هو إكسير المعرفة والحكمة و ما لم يتهياً الجزم به، لتوقّفه على الفكر الصرف، فيكفيه من المنطق هذه الضوابط النورية، لاشتغالها على ما لا بدّ منه في هذا الفنّ وإن كان على سبيل الإجمال. و من أراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصّلة كالتلويحات و المطارحات و الشفاء و النجاة و نحوها. و مقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين:

القسم الأول في ضوابط الفكر

و هي صناعة المنطق، إذ بها يُعرف صحيح الفكر من فاسده. و قد جعله ثلاثة أقسام: الأول في المعارف و التعريف، و الثاني في الحجج و مبادئها، و الثالث في كيفية حلّ المغالطات و بيان بعض القواعد المهمة المحتاج إليها في قسم الأنوار. و إليه أشار بقوله: و فيه ثلاث مقالات. و القسم الثاني في الأنوار الإلهية و ما يتعلّق بها من معرفة مبادئ الوجود و ترتيبها إلى غير ذلك كما سيتبيّن في موضعه إن شاء الله تعالى العزيز. و اعلم أنّ الواجب على من يشرع في شرح كتاب ككتاب المنطق على ما نشرع فيه مثلاً ليقاس عليه غيره أن يتعرّض في صدره لأشياء سماها القدماء الرؤوس الثمانية:

أحدها الغرض من العلم، و هو العلة الغائية لتلايكون الناظر فيه عابثاً. و ثانيها المنفعة، و هي ما يتشوّقه الكلّ طبعاً، ليحتمل المشقّة في تحصيله. و ثالثها السمة، و هي عنوان الكتاب، ليكون عند الناظر إجمال ما يفصله الغرض. و رابعها المؤلّف، و هو مصنّف الكتاب، ليسكن قلب المتعلّم إليه، لاختلاف ذلك باختلاف المصنّفين. و من شرطهم أن يحترزوا عن الزيادة على ما يجب و النقصان عمّا يجب، و عن استعمال الألفاظ الغريبة و المشتركة، و عن رداءة الوضع، و هو تقديم ما يجب تأخيرها و تأخير ما يجب تقديمه. و خامسها أنّه من أيّ علم هو ليطلب فيه ما يليق به. و سادسها أنّه في أيّ مرتبة هو ليعلم على أيّ علم يجب تقديمه في البحث و عن أيّ علم يجب تأخيرها فيه.

و سابعها القسمة، و هي أبواب الكتاب، ليطلب في كل باب ما يختص به.
و ثامنها أنحاء التعاليم، و هي التقسيم و التحليل و التحديد و البرهان، ليعرف أن
الكتاب مشتمل على كلها أو بعضها.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق و الكذب في
الأقوال، و الخير و الشر في الأفعال، و الحق و الباطل في الاعتقادات.

و منفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية و العملية - لأن الاستعداد قبل
تحصيله ناقص و بعد تحصيله كامل - و القرب من الكمال، لأن كمال الإنسان في
معرفة الحق ليعتقده و معرفة الخير ليفعله أعني الخير الحقيقي. و هو الشجاعة و العفة
و الحكمة التي مجموعها العدالة، لا المجازي الذي هو المطعم الهني و المنكح الشهى و
المسمع البهوى و الملبس السني و نفاذ الأمر و رواج الفعل و نحوها.

و المنطق بعضه فرض و هو البرهان، لأنه لتكميل الذات، و بعضه نفل و هو
ماسواه من أقسام القياس، لأنه للخطاب مع الغير.

و من أتقن المنطق فهو على مدرجة من سائر العلوم. و من طلب العلوم التي هي
غير متسقة - و هي ما لا يؤمن فيها الغلط - و لا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل و
كرامد العين لا يقدر على النظر إلى الضوء، لا لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد.
و الصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية من غير رام و كمداداة عجوز. و قد
يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات، لكن يمكنه الاستدراك بعرضه على
القوانين المنطقية كمن أراد إجمال حساب و غلط فيه يُمكنه استدراكه بعقده مرتين أو
أكثر.

فالمنطق هو الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ و الزلل الموصلة إلى الوقوف على
الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه و نهج سبله. و هو علم يُعلم فيه كيف يُكتسب عقد من
عقد حاصل. و يعبر عنه أنه عين خُرارة^١ من شرب ماءها و تطهر بها^٢ سرّت في

١ - خريز الماء: صوته. و العين الخُرارة: هي الشديدة النبع الكثرية الجريان. و عين
الحَيَوَان الرائدة التي من اغتمر فيها بل من تغمر من مائها لم يمت و لم يكن يذوق مرارة الموت

جوارحه مئة^٢ مبتدعة طويت له بها المهامه^٣ و لم يتكأده جبل قاف^٤ و لم تزينه الزبانية^٥ فدهدهته إلى الهاوية^٦ و يخفّ على الماء حملة و لا يفرق في البحر المحيط^٧ و هو في جوار عين الحيوان الراكدة من اغتمر فيها لم يمت.

و منه يعلم أنّ من قال: أنا قانع بما أعلم و ما لي حاجة إلى المنطق، و إن كان يعلم جميع العلوم العامية من اللغة و النحو و الشعر و الترسّل و الفقه و الكلام و الطبّ و الحساب فهو كحارس يقول: أنا قانع بما أنا فيه و ما لي حاجة إلى السلطنة و السرير و التاج.

و سمة المنطق هي المنطق، و هو مشتقّ من النطق الداخلي، و هو القوة التي ترتسم

أبدأ هي الفلسفة الأولى التي هي العلم الإلهي و علم مافوق الطبيعة و سيّد العلوم و مخدومها و مستخدمها. و كون العين الحرارة في جوار عين الحيوان الراكدة كناية عن أنّ المنطق من فروع العلم الإلهي لا من أجزائه و جزئياته على ما قد استبان في فنّ البرهان. (ميرداماد)

١- التطهّر بالعين الحرارة: إماطة أخبات الطبيعة و أدناس الهيولى و رفع أحداث القوة الوهمانية و استيقان الأصول العقلية و استتقان القوانين البرهانية. (ميرداماد)

٢- معناها: القوة و القدرة و الملكة. (ميرداماد)

٣- المهامه جمع المهمة: الفلاة القفر و المفازة البعيدة. و المراد بها طرق الفحص و مسالك البحث. و فيافي النظر و فلوات الاقتناص هي مداحض العلوم و غوامض المعارف بأسرها. (ميرداماد)

٤- أي لم يشقّ و لم يثقل عليه حمل جبل قاف أي إصابة الحقّ و نيل الكنه في جميع العلوم. (ميرداماد)

٥- الزين: الدفع، و يُسمّى فرق من الملائكة بالزبانية لدفعهم أصحاب الشمال إلى النار. و الزبانية هنا الشكوك و الأوهام و الغرائز الجسمانية و القرائح الهيولانية. (ميرداماد)

٦- الدهدهة: الدرجة، و الهاوية: الشقاوة الأبدية، أعاذنا الله و سائر آل العقل و حزب الحقّ منها. (ميرداماد)

٧- البحر المحيط: الحركة الفكرية و قانون الاصطياد بها. (ميرداماد)

فيها المعاني، والمنطق يُهذبها^١.

و مؤلف المنطق أى مصنف هذا الفنّ و مدوّته هو أرسطو، و قد صحّ بشهادة المفسّرين له. و يقال له ميراث ذى القرنين. و قد بذل لمصنّفه خمس مائة ألف دينار و أدّرّ عليه كلّ سنة مائة و عشرين ألف دينار. و قد حافظ على شريطة المصنّفين و احترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات و المنفصلات و الاقترانات الشرطية التى لا ينتفع بها لا فى الدنيا و لا فى الآخرة و أمثالها ممّا زادها المتأخرون، و عن النقصان ممّا يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتأخرون بحذف البعض أصلاً و رأساً كالجدل و الخطابة و الشعر، و إيراد البعض أبتّر كالبرهان و المغالطة.

و أمّا أنّه من أىّ علم فهو جزء من العلم المطلق، و آلة يُتوصّل بها إلى سائر العلوم النظرية و العملية. و هو لا يتوقّف على آلة أخرى، لأنّ بعضه تنبيه و تذكير، و بعضه إفادة متّسقة أى منتظمة يؤمّن فيها الغلط، فلا يحتاج إلى منطق آخر قبله كالحساب و الهندسة. و نسبته إلى الرويّة كنسبة النحو إلى الكلام، و العروض إلى الشعر، إلا أنّه قد يُستغنى عنهما بالفصاحة و سلامة الذوق، و لا يُستغنى عن المنطق فى طلب الكمال، إلا أن يكون الإنسان مؤيّداً بتأييد سماوى فيكون نسبته إلى المروّين كنسبة البدوىّ إلى المتعرّبين.

و المنطق يصلح لأبناء الملوك الذين يُتوقّع منهم أن يصيروا ملوكاً، لا ليتعلّموا منه الاقترانيات الشرطية و لوازم المتصلات و المنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس و يقدرُوا على مخاطبة كلّ صنف من الناس بما يليق بحالهم، على ما قال تعالى: «ادع إلى سبيك ربّك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن»^٢ فالحكمة لمن يطبق البرهان، و الموعظة الحسنة لمن لا يطيقه، و الجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة.

١- آ: يهذبها

٢- النحل ١٢٥

و أما أنه من أى مرتبة من العلوم الحكيمية فيتوقف على الإشارة إليها وإن كانت على سبيل الإجمال فنقول: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه و ما عليه الواجب مما ينبغى أن تكتسبه تعلماً لتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و تستعدّ للسعادة القصوى الأخروية بحسب الطاقة البشرية. و هى تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين، لأنها إن تعلّقت بالأمر التى لنا أن نعلمها و ليس لنا أن نعلمها سميت حكمة نظرية، و إن تعلّقت بالأمر التى لنا أن نعلمها و نعلمها سميت حكمة عملية. و كلّ من الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة:

أما النظرية فلأنّ ما لا يتعلّق بأعمالنا إمّا أن يحتاج فى وجوده و حدوده- أى فى الخارج و الذهن- إلى المادّة، و العلم به طبيعى و هو العلم الأسفل، و إمّا أن يحتاج فى وجوده و لا يحتاج فى حدوده إلى المادّة، و العلم به رياضى، و هو العلم الأوسط؛ و إمّا أن لا يحتاج لا فى وجوده و لا فى حدوده إلى المادّة، و العلم به إلهى، و هو العلم الأعلى. و مبادئ هذه الأقسام مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، و يتصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة.

و أما العملية فلأنّ ما يتعلّق بأعمالنا إن كان علماً بالتدبير الذى يختصّ بالشخص الواحد فهو علم الأخلاق، و إلا فهو علم تدبير المنزل إن كان علماً بما لا يتمّ إلا بالاجتماع المنزلى، و علم السياسة إن كان علماً بما لا يتمّ إلا بالاجتماع المدنى. و مبدأ هذه الثلاثة من جهة الشريعة الإلهية، و بها تتبيّن كمالات حدودها، و تتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العلمية منهم و باستعمال تلك القوانين فى الجزئيات.

فائدة الحكمة الخلقيّة أن يعلم الفضائل و كيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، و أن يعلم الرذائل و كيفية توقّيها ليتطهر عنها النفس.

و فائدة المنزلية أن يعلم المشاركة التى ينبغى أن يكون بين أهل منزل واحد لينتظم به المصلحة المنزلية التى تقع بين زوج و زوجة و والد و مولود و مالك و مملوك.

و فائدة المدنية أن يعلم كيفية المشاركة التى تقع بين أشخاص الناس ليتعاونوا

على مصالح الأبدان و مصالح بقاء نوع الإنسان. و بإزاء الإلهى سياسة الملك، و بإزاء الرياضى تدبير المنزل، و بإزاء الطبيعى تهذيب الأخلاق.

فهذه أمّهات العلوم، و كلّ علم جزئى فلا بدّ و أن يُنسب إلى واحد منها. و على هذا يكون المنطق من فروع العلم الأعلى. و منهم من أدخله في أصل القسمة هكذا: العلم إمّا أن يُطلب ليكون آلة لما عده أو لا. و الأول هو المنطق، و الثانى إمّا نظرى أو عملى.

و اعلم أنّ المديّة قد قسمت إلى قسمين: إلى ما يتعلّق بالملك، و يسمى علم السياسة، و إلى ما يتعلّق بالنبوة و الشريعة، و يسمى علم النواميس. و لهذا جعل بعضهم أقسام الحكمة العمليّة أربعة. و ليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلاثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد. و منهم من جعل أقسام النظرية أيضاً أربعة بحسب انقسام المعلومات، فإنّ العلوم إمّا أن يفتقر إلى مقارنة المادّة الجسميّة في الوجود العيى أو لا. و الأول إن لم يتجرّد عنها في الذهن فهو الطبيعى، و إلا فهو الرياضى. و الثانى إن لم يقارنها بالته كذات الحقّ و العقول و النفوس فهو الإلهى، و إلا فهو العلم الكلّى و الفلسفة الأولى كالعلم بالهويّة و الوحدة و الكثرة و العلّة و المعلول و أمثالها ممّا يعرض للمجرّدات تارةً و للأجسام أخرى و لكن بالعرض لا بالذات، إذ لو افتقرت بالذات إلى المادّة الجسميّة لما انفكّت عنها و لما وصفت المجرّدات بها. و لا منافاة بين التقسيمين كما علمت.

و إذ عرفت ذلك فاعلم أنّ مرتبة المنطق أن يُقرأ بعد تهذيب الأخلاق و تقويم الفكر ببعض العلوم الرياضيّة من الهندسة و الحساب.

أمّا الأول فلما قال بقراط في كتاب الفصول: «البدن الذى ليس بالنقى كلّما غذوته إمّا تزيده شراً و وبالاً». ألا ترى أنّ من لم يتهذب أخلاقهم و لم يتطهّر أعراقهم إذا شرعوا في المنطق سلّكوا منهج الضلال و انخرطوا في سلك الجهال، و أنفوا أن يكونوا مع الجماعة و يتقلّدوا ذلّ الطاعة، فجعلوا الأعمال الظاهرة و الأقوال الظاهرة من البدائع التى وردت بها الشرائع دبر آذانهم و الحقّ تحت أقدامهم، متمحلّين لطريقهم حجةً و متطلّبين لضلالهم جنةً. و هى أنّ الحكمة ترك الصور و

إنكار الظواهر، إذ فيها يتحقق معانى الأشياء دون صورها، و بممارستها يُطلع على حقائق الأمور دون ظواهرها. و لم يخطر لهم بالبال أن الصور مرتبطة بمعانيها و ظواهر الأشياء مبنية على حقائقها، و أن الحقيقة ترك ملاحظة العمل، لا ترك العمل كما ظنوا. و الله (عزّ شأنه و بهر بُرهانه) ينتصف منهم يوم تبلى السرائر و تُبدى الضمائر، فإنهم أبعد الطوائف عن الحكماء عقيدةً، و أظهر المعاندين لهم سريرة.

و أمّا الثانى فليستأنس طبائعهم إلى البرهان.

و القسمة و هى أبواب المنطق تسعة: إيساغوجى و هو بحث الألفاظ الخمسة، و قاطيغورياس و هو المقولات العشر، و باريرميناس و هو القضايا، و القياس و البرهان و الحدّ و ما يجرى مجراه، و الجدل و الخطابة و السفسطة و هى المغالطة و الشعر.

و الأنحاء التعليمية كلّها موجودة فى المنطق. فالتقسيم هو التكتير من فوق إلى أسفل كتقسيم الجنس إلى الأنواع و النوع إلى الأصناف و الصنف إلى الأشخاص، و الذائق إلى الجنس و النوع و الفصل، و العرضى إلى الخاصة و العرض العامّ. و التحليل هو التكتير من أسفل إلى فوق. و التحديد هو فعل الحدّ، و هو ما يدلّ على الشيء دلالةً مفصلةً بما به قوامه بخلاف الإسم، فإنّه يدلّ عليه دلالةً مُجملةً. و البرهان طريق موثوق به موصل إلى الوقوف على الحقّ و العمل بذلك.

فهذه أقسام المنطق و أمّهات العلوم النظرية و العملية، لكنّ لما كان غرض الشيخ فى هذا الكتاب مقصوداً على تحقيق الحقّ من غير التفات إلى الشهرة المخالفة للحقّ، و كانت التعريفات الحديثة و الرسمية على ما ذهب إليه المشاؤون باطلة عنده و لم يورد الألفاظ الخمسة على الترتيب و لا المقولات، إذ الفائدة منهما فى المنطق ليست إلا الاقتدار على إيراد الأمثلة من الموادّ المخصوصة. و ذلك غير مهمّ، لأنّ الغرض من المثال أن يتحصّل به المعنى فى الذهن سواء كان مطابقاً للممثل أو لا، بل ربّما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه أولى و أحوط، فإنّ تجريد الصور عن الموادّ

أصون للذهن عن الخطأ، إذ ربما التفت الذهن إلى ما يقتضيه بعض تلك المواد المخصوصة بمخصوصه^١ لا الصور المقترنة به. ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف، ليجمعوا في ذلك بين إيراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت مُوجبة للزيع عن الجادة. ولا الجدل ولا الخطابة والشعر، لأن هذه الفنون الثلاثة بعزل عن إفادة اليقين، مع أن غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيد، وذكر من الأقسام الأربعة الباقية - وهي القضايا والقياس والبرهان والمغالطة - ما هو أهمّ مطالبةً وأقرب إلى تركية النفس.

وكذا ذكر من الطبيعي والإلهي ما هو أعظم المهمات، ولم يذكر من الرياضي شيئاً لا في هذا الكتاب ولا في غيره من مصنفاته، لما قال في المطارحات من ابتناء مباحثه على الأمور الموهومة.^٢

وأما العلم العملي فأشرف ما فيه بيان رياضات العارفين وكيفية سلوكهم ومراتبهم. فهذا ما في هذا الكتاب على سبيل الإجمال، وسيتلى عليك مفصلاً إن شاء الله تعالى.

ولما كان موضوع المنطق، المعقولات الثانية من حيث إنها تُوصَل إلى مجهول - وهي عوارض تعرض للمعقولات الأولى التي هي صور الماهيات في العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفين والوسط إلى غير ذلك - كان محل نظر المنطقي بالذات المعاني، لكن المنطقي يُعبر عنها بالألفاظ. أمّا بالنسبة إلى نفسه فلأن العقل في هذا العالم مشوب بالتخيّل، وأمّا بالنسبة إلى الغير فلأن الخطاب مع الغير لا بدّ وأن يكون بلغة من اللغات المختلفة باختلاف الطبايع. ولولا ذلك لما احتيج إلى اللغة. ومنه يُعلم أنه لا فخر في مجرد اللغة على ما يفتر بها الجهلة. ولأنّ التصور مقدّم على التصديق شرع في مباحث التعريف فقال:

١- آ: لمخصوصه

٢- مصنفات الشيخ الاشراقي ١٩٨/١

المقالة الأولى

في المعارف و التعريف

في المعارف أى معلومات الإنسان و التعريف أى تعريف الأشياء بالحدّ و الرسم و نحوهما. و فيه ضوابط سبعة. و لأنّ المنطقى لابدّ له من النظر فى الألفاظ غير مختصّ بلغة إلا فى ما يقلّ، افتتح الكلام فى مباحث المنطق بأقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال:

الضابط الأوّل

في الدلالة اللفظية

و هو فى دلالة اللفظ على المعنى،^١ و هى كونه بحيث يفهم منه عند سماعه أو تحيّل

١- قوله: «دلالة اللفظ على المعنى»

الدلالة مطلقاً كون الشئ بحيث يعلم منه شئ آخر. و ينحصر الدالّ فى اللفظى و غير اللفظى. و كلّ منهما بحكم الاستقراء فى عقلى^٢ يجد العقل بين الدالّ و المدلول علاقة ذاتيّة ينتقل لأجلها من الأوّل إلى الثانى كالأثر على المؤثر و أحد معلولى علّة على المعلول الآخر، و طبيعى^٣ و هو ما العلاقة بينهما إحداث الطبيعة الأوّل عند عروض الثانى، و وضعى^٤ و هو ما العلاقة بينهما جعل الجاعل إياها. فالرابطة بين الدالّ و المدلول فى الوضعى هو وضع الواضع كما أنّ فى الطبيعى هو الطبع و فى العقلى هو العلاقة الذاتية. و الشارح أدرج العقلى و الطبيعى كليهما فى الذائق لصعوبة الفرق بينهما بحسب ملاك القسمة، إذ قد يناقش فيه بأنّ دلالة "أح أح" على وجع الصدر أيضاً من قبيل دلالة الغناء على وجود المغنى من حيث إنّ فى كلّ منهما دلالة للأثر على المؤثر أو دلالة أحد الأثرين من مؤثر

معنى. و هي إمّا ذاتيّة كدلالة أح على أذى الصدر، و الغناء على وجود المغنى، و كونه ليس أخرس أو فصيحاً و ما شابه ذلك من الدلالات الطبيعية و العقلية التي لا تختلف باختلاف الأعصار و الأمم و لا تتعلق بإرادة اللفظ، فإنّ الغناء يدلّ في جميع الأعصار و الأمم على ما ذكرنا من غير إرادة المغنى؛ و إمّا غير ذاتيّة، و هي الوضعية التي تختلف باختلافهما و تتعلق بإرادته، إذ ليس له دلالة لذاته، و إلا لكان لكلّ لفظ معنى لا يتعداه، إذ ما للشيء لذاته لا ينفك عنه، و لولا كان كذا لما كان في الألفاظ ما هو مشترك، فليس كذلك.

فالدلالة الوضعية تتعلق بإرادة اللفظ الجارية على قانون الوضع، حتّى أنّه لو أطلق و أراد به معنى و فهم منه قيل إنّّه دالّ عليه، و إن فهم غيره فلا يقال إنّّه دلّ عليه، و إن كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بإرادة أخرى يصلح لأنّ يدلّ به عليه. و الأوّلان بعزل عن نظرنا.

و المقصود هي الوضعية، و هي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسّط الوضع معنى هو مراد اللفظ. و لكون المقصود من الضابط الدلالة الوضعية قيّد الدلالة بالوضع و قال:

واحد على الآخر. فإن فرّق بأنّ المؤثر هاهنا هو الطبيعة و في العقلية غيرها انتقض بكثير من الدلالات التي يوجد في آثار الطبايع كالحرارة و البرودة و غيرها.

و ذكر بعض المحقّقين: «إن كان المرض المخصوص كوجع الصدر مستلزماً للصوت المعين أو المزاج المعين للحركة المعينة كحركة النبض أو الكيفية النفسانية للون المعين كحمرة الخجل و صفرة الوجل كانت دلالتها عقلية. و لا ينافي ذلك تحقّق الدلالة الطبيعية أيضاً من جهة أخرى، فإنّ من لا يعرف الارتباط العقليّ بين تلك الدوالّ و مدلولاتها ينتقل ذهنه إليها بمجرد ممارسة عادة. و لا شك أنّ هذه الدلالة ليست عقلية، لأنّها ليست مستندة إلى العلاقة العقلية حتى لو فرضنا انتفائها كانت باقية على حالها» انتهى.

و فيه بعد مناقشة إلا أنّ الأمر في هذا المقام بيّن، و ليس في تثليث هذه القسمة و تحقيق الفرق بين الدالّ الطبيعي و الدالّ العقليّ كثير جدوى و لا في عدمه تفويت فائدة علمية كما لا يخفى. و لذلك أدرجهما الشارح في الدلالة الذاتية و أشار إلى تغيّرها في المثال.

هو أن اللفظ دلالاته على المعنى الذي وُضِعَ بإزائه^١ كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، هي دلالة القصد، لأنّ الواضع ما قصد بذلك اللفظ إلا ذلك المعنى، و على جزء المعنى أى المعنى الذى وُضِعَ اللفظ بإزائه كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق، دلالة الحبيطة، لإحاطة الكلّ بالجزء، و على لازم المعنى أى الذى وُضِعَ اللفظ بإزائه لزوماً ذهنياً كدلالة السقف على الجدار، دلالة التطفل؛ لأنّ اللازم خارج عن الملزوم تابع له، كما أن الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم. و يُعرف أنّ الدلالات الثلاث وضعيّة و إن كانت الأولى وضعيّة صرفة و الباقيتان بشركة العقل. و الجمهور يُسمّون الأولى دلالة المطابقة، لمطابقة اللفظ المعنى، مأخوذة من مطابقة النعل بالنعل و هى تساويهما، و الثانية دلالة التضمّن لتضمّن الكلّ الجزء، و الثالثة دلالة الالتزام، و هو ظاهر.

وإنما انحصرت^٢ الدلالة الوضعيّة للفظ على المعنى فى الثلاث، لأنّها إمّا أن تكون بتوسط وضعه له أو لا. و الثانى و هو أن لا يكون بتوسط وضع اللفظ للمعنى إمّا أن يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه أو لا. و الثانى لابدّ و أن يكون بتوسط وضعه للمزومه الذهني، و إلا لاستحال انتقال الذهن من المسمّى إليه.

١- قوله (قدّس سره): «دلالته على المعنى الذى»

لم يقل على جميع المعنى الذى وضع و لا على تمامه، لإشعار كلّ منهما بالتركيب صريحاً أو كناية، لأنّ مقابل الأوّل البعض، و مقابل الثانى النقص. و كما أن كلّ مجموع مشتمل على بعض كذلك كلّ تامّ متضمّن لما يوجد فى الناقص. و الفرق بينهما يشبه الفرق بين المجمل و المفصّل أو بين العدد و الكمّ المتصل. ففى العشرة يوجد الخمسة بحسب الخارج بالفعل و فى الذراع الواحد يوجد نصفه بحسب الوهم بالقوة. و كذا فى السواد الأتمّ يوجد السواد الأنقص بضرب من التخيل الوهمي.

٢- قوله: «وإنما انحصرت»

حصر الدلالة اللفظية الوضعيّة فى هذه الثلاث حصر عقليّ مردّد بين النفى و الإثبات. لا يقال: الدلالة على الخارج مقيّد بالزوم فبقى قسم رابع، لأنّنا نقول: هذا الشرط خارج عن المفهوم غير معتبر فى حدّ الدلالة الالتزاميّة و إنّما هو شرط لتحقيق تلك الدلالة، فتأمل.

و إنما قلنا بتوسط الوضع لكذا و كذا لئلاَّ يرد على حدّ التضمّن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه بين الكلّ و الجزء كالعالم الموضوع للأثيرى و العنصرى معاً و لكلّ منفرداً، فإنّ دلالته بالمطابقة على الأثيرى مثلاً ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول، و بالعكس فى حدّ المطابقة، و كذا فى الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم و اللازم كالشمس الموضوع للقرص و الشعاع.

و إنما قدّم الخبر على المبتدأ - أعنى حدود الدلالات الثلاثة عليها - ليُفيد الحصر، كما فى "صديقى زيد" الدالّ على الحصر دون "زيد صديقى" و يصير تقدير الكلام: إنّ دلالة القصد إنّما تكون بأن يدلّ اللفظ على المعنى الذى وُضع بإزائه، كما قال الشيخ فى الإشارات: «اللفظ يدلّ على المعنى إمّا على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى و بإزائه» إلى آخره.^١

و فائدة قوله: بأن يكون اللفظ كذا فى الدلالات الثلاث أن لا يتداخل التعريفات الثلاث إذا كان اللفظ مشتركاً بين المعنى و جزئه، أو بينه و بين لازمه، لأنّه إذا أطلق و أريد به الجزء لم يكن الدلالة تضمنيّة بل كانت مطابقة، لأنّه و إن كان جزءاً من المعنى الذى يطابقه لم يدلّ عليه لذلك، بل لأنّه موضوع له. و قس الباقي عليه.

و ظنّ أنّ تعريف الشيخ للدلالات لا يعطى الاحتراز من ذلك، لذهولهم عن هذه الفائدة، و كذا ظنّ فى تعريفات المصنّف للغفلة عن الدقيقة المذكورة. على أنّهما لو أخلا بهذا الاحتراز لما ضرّ اكتفاء بالقرينة المعنويّة القائمة مقام اللفظيّة، كما فى تعريف كثير ممّا يشتمل عليه هذا الفنّ، بل جميع أجزاء الحكمة على ما صرّح به الشيخ فى الشفاء. و لهذا يغتفر ترك أمثال هذه الاحترازات.

و لا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل أى لا تخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل تستلزمها، إذ ليس فى الوجود ما لا لازم له، بناء على أنّ كلّ موجود له لازم. و أقلّه أنّه ليس غيره، أو أنّه شيء و هو ليس بشيء، لأنّنا قد تصوّر الموجود

مع الذهول عن كونه شيئاً و ليس غيره.

فالمطابقة لاستلزام الالتزام و كذا التضمن لا يستلزمه، إذ لا يجب أن يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهني^١ يلزم من تصوّرها تصوّره. و كونها مركبة لا يلزمها ذهنياً، للذهول عنه عند تصوّرها. و أمّا هما فيستلزمان المطابقة، لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع، مع أنّهما تابعان لها، لأنّ التضمن هو فهم جزء المسمّى، و الالتزام فهم لازمه.

و لكنّها أى و لكن دلالة القصد أى المطابقة، قد تخلو عن دلالة الحيلة أى التضمن، إذ من الأشياء ما لا جزء له. و المراد أنّ المطابقة لاستلزام التضمن، لتخلّفه عنها في ما لا تركيب فيه عند العقل كالبسائط العقلية، و هو صحيح.

و العامّ كالحيوان مثلاً لا يدلّ على الخاصّ كالإنسان مثلاً، بخصوصه. و هو أن يفهم الإنسان من إطلاق الحيوان على ما زعم بعض العلماء، و إلا لدلّ عليه بإحدى الثلاث. و ليست مطابقة، إذ ليس الحيوان موضوعاً للإنسان لا تضمناً و لا التزاماً، إذ ليس مفهوم الإنسان جزء معنى الحيوان و لا لازمه الذهني.

و لهذا فمن قال: رأيت حيواناً فله أن يقول: ما رأيت إنساناً أى فيصحّ منه و يُمكنه أن يقول هذا. و لو دلّ عليه بخصوصه لما صحّ ذلك كما لا يصحّ منه و لا يُمكنه أن يقول: ما رأيت جسماً أو متحرّكاً بالإرادة مثلاً لدلالة الحيوان عليهما تضمناً، فما

١- قول الشارح (ره): «إذ لا يجب أن يكون»

إن أراد بقوله: «لا يجب» الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فيه، و كذا في الأوّل فهو قائم لكن لا يفيد المطلوب، إذ لا يفيد العلم بعدم الاستلزام بل عدم العلم بالاستلزام. و إن كان بمعنى الإمكان الذاتي فيحتاج الدعوى إلى بيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام و لم يبيّن. و كذا لم يقع التعرّض لا في المتن و لا في الشرح لحال استلزام الالتزام التضمن إحالة إلى فهم المتعلّم، إذ كما جاز أن يتحقّق مهية لا جزء لها فكذا يجوز تحقّق مهية لها لازم و لا جزء لها. و هذا على مذهب المصنّف من أنّ كلّ مهية لها لازم أظهر، إذ لا شبهة في تحقّق البسائط.

ظنك بما يدلّ مطابقة كالحیوان على الإنسان عند الزاعم.

الضابط الثاني

في مقسم التصوّر والتصديق

في أن العلم الذي هو مورد القسمة إلى التصوّر والتصديق في فواتح كتب المنطق، هو العلم المتجدّد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور، بل يتوقّف على حصول مثال المدرك في المدرك، إذ هو المقصود هناك؛ فإنّ المعلومات المنطقية لاتتجاوز عنه، لا مطلق العلم الشامل له و للعلم الإشرافي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى و علم المجرّدات المفارقة و علمنا بأنفسنا، و إلا لم ينحصر العلم في التصوّر و التصديق، إذ التصوّر هو حصول صورة الشيء في العقل، و التصديق يستدعي تصوّراً هكذا. و علم الباري تعالى و المجرّدات بجميع الأشياء و علمنا بذواتنا يستحيل أن يكون بحصول صورة، كما بيّن في موضعه، فلا يكون تصوّراً و لا تصديقاً.

و أمّا العلم المتجدّد بالأشياء الغائبة عنّا - أي بما هو غير ذاتنا، لأنّها لاتغيب عنّا - فلا بدّ و أن تكون بحصول صورها فينا. و إلى هذا أشار بقوله:

هو أن الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنّما إدراكه - على ما يليق بهذا الموضع - أي بفاتحة كتاب المنطق، هو بحصول مثال حقيقته فيك، بخلاف إدراكه على ما يليق بقسم الأنوار، فإنّه ليس إدراك كلّ ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله فيك، بل إدراك بعضه به، و إدراك البعض الآخر بحصول إضافة إشراقية، و هو العلم الإشرافي الحضوري، إذ الحاصل بهذا العلم للمدرك بعد أن لم يكن ليس هو مثال المدرك، بل الإضافة الإشراقية لا غير، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى أن إدراك المبصرات مثلاً ليس بخروج الشعاع و لا بالصور و الانطباع، بل بحصول إضافة إشراقية للنفس مع المبصر، فتدركه مشاهدةً لا بمثال. و هو علم حضوري لا صوري و إن كان بالشيء الغائب عنك.

و لهذا أيضاً قال: «على ما يليق بهذا الموضع» يعني الذي هو أوّل الشروع في الحكمة الحقّة قبل تحقيقها. و قس عليه سائر العلوم الإشراقية الحضورية و تصوّره

كما ينبغي، واحتفظ به فإنه دقيق نفيس.

و أما أن إدراكه بحسب هذا الموضع هو بمحصل مثال حقيقته فيك فلقوله: فإن الشيء الغائب ذاته أى فإن الشيء المجهول، إذا علمته إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده، وهو محال.

و لقائل أن يقول: لانسلم أنه إن لم يحصل منه أثر فيك استوى الحالان، لجواز أن يختلفا بمحصل إضافة إشراقية أو زوال أمر حالة العلم.

و يمكن أن يجاب^١ عن الأول بأن الكلام في العلم المتجدد الذى لا يكون إشراقياً، لقطع النظر عن العلم الإشراقى في هذا الموضع كما قلنا. و عن الثانى بأنه إذا زال أمر فالزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك، و إلا لكان العلم بأحدهما هو العلم بالآخر، فيلزم أن يكون فينا أمور غير متناهية^٢ بحسب ما فى قوتنا إدراكه من

١- قول الشارح: «و يمكن أن يجاب»

اعلم أن هذا الجواب غير سديد، لأن المطلوب هاهنا إثبات العلم الصورى بالبرهان و الشيخ بصدد أن العلم بالأشياء الغائبة عتاً الذى ليس كالإبصار و نحوه إنما هو بمحصل صورتها لنا، و هو مطالب فيه بالبرهان. و الذى ذكره هو أنه إن لم يكن حدوث العلم منا بها بحدوث أثر لها فينا لاستوى حالنا قبل الإدراك و بعده. فلمانع أن يمنع تحقق هذه الملازمة بين المقدّم و التالى بتجويز حصول الإضافة حينئذ. و كون هذا القسم من العلم راجعاً إلى القسم الآخر لا يضرّ المانع بل يضرّ المستدلّ المثبت لهذا القسم.

٢- قول الشارح: «فيلزم أن يكون فينا أمور غير متناهية»

لمانع أن يمنع الملازمة أى استلزام كون العلم زوالاً لأمر أن يكون فينا أمور غير متناهية لجواز أن يكون لكل نفس قوة ما يحصل له من المعلومات، و تلك لا يكون أموراً غير متناهية.

ثم لو سلم فإنما يلزم أن يكون فى قوته صفات أو أمور غير متناهية أو غير واقفة إلى حدّ، فإن قوة الشيء يكفيه قوة ما يتوقّف عليه و لا يلزم كونه بالفعل. ثم لو سلمت الملازمة فبطلان التالى ممنوع و لا يلزم كون تلك الأمور الغير المتناهية مترتبة و مجتمعة.

أقول: يمكن اندفاع المنع الأول و الثانى بأننا نعلم بديهية أن فى قوتنا إدراك كل واحد من

الأمر الغير المتناهية كالأشكال و الأعداد المترتبة، و تكون تلك الأمور الحاصلة فينا مترتبة و موجودة معاً، و سنبين بطلانه إن شاء الله تعالى.

و لأن كون العلم تحصيلاً لا إزالة هو من الأمور التي نجدّها من أنفسنا و لا نحتاج فيه إلى بيان، جنح عن الاستدلال على أنّه ليس إزالةً و نبه على أنّه تحصيل، و لأنّ الأمر الحاصل^١ عند العلم بأحد المعلومات غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر - لما سبق - فيلزم أن يكون لكلّ معلوم أثر في العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه. و هذا هو المراد بمحصل صورة الشيء في العقل، و إلى هذا أشار بقوله:

و إن حصل منه أثر فيك و لم يطابق أى لما في الخارج فما علمته كما هو، لكنّ التقدير أنّك علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذي فيك مثاله.

و ممّا يستدلّ به^٢ على أنّ الإدراك المتجدّد الغير الحضورى يعتبر فيه وجود صورة

أمر غير متناهية مترتبة من مراتب العدد و لو على سبيل البدلية. و إذا تقرّر أن كلّ إدراك زوال صفة أخرى من النفس فيلزم أن يكون فينا تحقّق صفات غير متناهية بالفعل حتى يمكن زوال كلّ واحدة منها عند إدراكنا لأمر آخر، و هذا ظاهر.

و يمكن أيضاً اندفاع المنع الثالث بأنّ عدم اشتغال النفس على صفات غير متناهية مقدّمة مسلّمة عند الجمهور يجوز استعمالها جدلاً سيّما إذا ضمّ إليها بيان برهانى مبنى على المقدّمة الوجدانيّة التي يحكم بصحتها كلّ من له وجدان صحيح. و هى قوله: «ثمّ الإدراك تحصيل لا انتفاء». على أنّ هذا المعارض من مذهبه أنّ غير المتناهي مطلقاً محال بناء على استلزامه لغير المتناهي المترتب كما ذكره في رسالة إثبات الواجب.

١- قوله: «و لأنّ الأمر الحاصل»

فائدة هذا الكلام دفع توهم أنّ العلم إذا كان عبارة عن زوال أمر يجوز أن يكون في علمنا بأشياء كثيرة ثبوت عدم واحد لأمر واحد فأزاح الشارح هذا الاحتمال بأنّ الأمر الحاصل عند العلم بأحد المعلومات إلى آخره.

٢- قوله: «و ممّا يستدلّ به»

اعلم أنّ للقوم في إثبات الصورة العلميّة في العلم الحضورى لنا الذى هو عبارة عن نحو

وجود الأشياء في أذهانتنا مسلكين مشهورين: أحدهما ما نسب إلى الشيخ (قدّس سره) و لم نجد في كلام غيره. و ثانيهما ما أشار إليه الشارح بقوله: «و ممّا يستدل به» إلى آخره.

أمّا الأوّل فقد أورده المصنّف في هذا الكتاب اجمالاً و ذكره في المطارحات بوجه تفصيلي. و هو قوله: «و أمّا إذا ادركنا شيئاً بعد أن لم يعلم فنقول هل حصل فينا أمرٌ ما أو لم يحصل؟ و هل انتفى عتاً شيء أو لم ينتف؟ فإن لم يحصل و لم ينتف فاستوى حالنا قبل الإدراك و بعده و هو محال. و إن انتفى شيء هو إدراك أمر آخر أو صفة غير إدراكية فبعد الإدراك نحو الإدراك الوجودي، إذ الأمر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء. و إن كان انتفاء لصفة عن النفس فللنفس إدراك أمور لا تنتهاى فيجب أن يكون فيها صفات غير متناهية يبطل كلّ واحد منها عند قصد النفس إلى إدراك شيء.

ثمّ الإدراك تحصيل لا انتفاء و يجد الإنسان في نفسه تحصيلاً لا تخلية. و ليس وجود الشيء في الأعيان نفس الإدراك به و إلا لكان كلّ موجود مدرّكاً لكلّ واحد. و أيضاً ما كان المعلوم في الأعيان معقولاً و ما سبق علم على وجود شيء، و في الجملة لا بدّ من حصول أثر في النفس. فإذا كان للشيء وجود في الخارج إن لم يطابقه الأثر الذي عندك فليس بإدراك له كما هو، و إن طابقه من وجه فإدراكه من ذلك الوجه، و إن طابقه من جميع الوجوه التي هو بها هو يحصل الإدراك به كما هو، و لا بدّ أن يكون مثاله» انتهى.

و قد شتّع عليه العلامة الدواني بأنّه إقناعيّ و أورد عليه إيرادات:

منها أنّه لم لا يجوز أن يكون الحاصل للنفس نسبة ما إلى ذلك المعلوم؟

فإن قلت: تحقّق النسبة فرع تحقّق الطرفين. و نحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج؛

قلت: الدليل جار على أنّ للمفاهيم ضرباً آخر من الوجود. و أمّا أنّه في الذهن فلانسلّم على ذلك التقدير، فلا يلزم وجوده في مدرك ما عقلاً كان أو نفساً إنسانيةً أو فلكيةً أو غيرها إن أمكن. و أمّا أنّ كلّ مفهوم في نفس عالمه فلا يتمّ الدليل عليه سالماً عن المنع.

و يمكن الجواب عنه أنّ الشيخ (قدّس سره) ردّد بين أقسام ثلاثة لا رابع لها، فإنّ حاصل كلامه أنّ الإدراك بعد ما لم يكن حالة حاصلة فينا ضرورة و تلك الحالة الحاصلة [ن: الحادثة] إمّا أن تكون صفة موجودة فينا أو لا. و على الثاني إمّا أن تكون زوال صفة موجودة عتاً أو لا. و الثاني يستلزم عدم التغير فينا بحسب الوجود الخارجى، إذ عند عدم

حصول صفة موجودة و عدم زوالها لا يتغير حالنا بحسب الوجود الخارجى ضرورة. و إليه أشار بقوله: «فاستوى حالنا قبل الإدراك و بعده» لكن التغير فينا بحسب الوجود الخارجى ضرورى فبطل الشق الثالث. و الثانى أيضاً بين البطلان فإن كل من له وجدان سليم إذا راجع وجدانه أدرك أن الإدراك ليس زوالاً. و إليه أشار بقوله: «ثم الإدراك لشيء تحصيل لا انتفاء و يجد الإنسان من نفسه تحصيلاً لا تخلية» لكن استدلل على بطلان هذا الشق بوجه آخر جدلى يبتنى على مقدمة مشهورة هى أن النفس ليس لها صفات غير متناهية. و قدّمه على البرهان المبني على الوجدان كما هو دأب التعليم. و إذ قد بطل القسمان الأخيران بقى الأول. فثبت أن الإدراك حصول أمر فى المدرك أمّا أنه حصول فلماً مرة، و أمّا أنه فى المدرك فلائكه حالة مؤثرة فيه مغيرة.

ثم النسبة التى ذكرها إن لم تكن زوالاً و لا حصولاً كان باطلاً بما بين فيه فساد القسم الثالث. و إن كان زوالاً كان فساداً بما ذكر فى القسم الثانى. و إن كان حصولاً لزمه كون النسبة من الموجودات العينية و هو باطل، لأنها ليست محققة الوجود كما هو عند المحققين. فعلم أن وجود الأشياء فى أنفسها أو فى مدارك أخرى لا يكفى فى علمنا بها.

و منها أنه على تقدير أن يكون الأمر الحاصل زوالاً لإدراك أمر آخر فلم لا يجوز أن يكون زوالاً لإدراك حضورى لا يكون مسبقاً بعدم الإدراك؟ و لا يلزم من كون كل إدراك حصولى زوالاً لإدراك الحضورى كذلك.

و الجواب أن الإدراك الحضورى كما تقرر فى موضعه إنما ينحصر فى إدراك الشيء ذاته و صفاته و آثاره التى هى من توابع وجوده. و ليست هى ممكنة الزوال عن الذات مادامت تلك الذات هى هى. و أيضاً ليست هى غير متناهية. و لنا قوة إدراكات غير متناهية، و منع عدم تنهايتها يرجع إلى المنع السابق و ليس هذا إيراداً آخر.

و منها النوع الثلاثة التى ذكرناها سابقاً و أجبتنا عن كل منها.

و أمّا المسلك الثانى الذى ذكره الشارح عليه اعتراضات كثيرة بعضها مختصة به و بعضها مشتركة بينه و بين سائر المسالك.

منها ما ذكره الشارح العلامة - و نسبه إلى بعض أكابر الأفاضل و الظاهر أنه الإمام الرازى - من تجويز كون هذه الأشياء المتميزة المحكوم عليها بالأحكام الثبوتية الصادقة

أموراً حاصلة في أجرام غائبة أو أموراً قائمة بأنفسها. و هي المثل الأفلاطونية. و الظاهر أن الواو في قوله: «و هي المثل التي كان يقول بها أفلاطون» كان في كلام المورد بمعنى "أو" أو وقع سهواً من الكاتب و إلا فبعيد من مثله أن يعتقد أن المثل المنسوبة إلى أفلاطون إنما هي بزعمه في الأجرام الغائبة.

و يمكن الجواب عنه بأجوبة متعدّدة:

أحدها أننا نجد في أنفسنا صوراً مستحيلة الوجود كشريك الباري و اجتماع النقيضين و غيرهما. و محال أن يكون هذه الأمور موجودة في جسم غائب أو قائمة بأنفسها. و المثل الأفلاطونية من الأمور الممكنة الوجود.

و ثانيها ما سنح لنا و هو أن الأشياء الموجودة لا يمكن أن يوصف بالكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية و الجنسية و النوعية، لأنّ هذه العوارض من المعقولات الثانية التي تلحق الأشياء بشرط كونها موجودة بوجود غير أصيل. و الشيء في الخارج موجود بوجود أصيل. و أيضاً نحن نقسم العلم بالتصور و التصديق، و الشيء في الخارج لا يكون تصوراً و لا تصديقاً. فتبصر لأنّه لطيف.

و ثالثها ما ذكره الشارح العلامة بقوله: «و أجيب بأنّه غير وارد» إلى آخره. ثمّ أجاب عن هذا الجواب بتجويز أن يكون الحاصل لنا عند العلم بتلك الأمور إضافة بيننا و بينها كما هو مذهب الإمام الرازي حيث فسر العلم بها.

أقول: كون العلم بالأشياء الغائبة عتاً إضافة محضة باطل بوجوه:

أحدها ما ذكره الحكيم المحقق الطوسي في شرح الإشارات أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج و منها ما هي غير مطابقة، و هي الجهل المركّب. أمّا الإضافة فلا يوصف بالمطابقة و عدها.

و ثانيها ما أشرنا إليه سابقاً من كون العلم منقسماً إلى التصوّر و التصديق، و الإضافة ليست كذلك.

و ثالثها و هو أيضاً ما سنح بالبال و هو أن حدوث الإضافة بين الشئيين الموجودين قبل الإضافة من دون تجدد أمر في أحد الجانبين ممتنع، إذ الإضافة على تقدير وجودها ليست من الأمور المتأصلة بل هي في وجودها تابعة لوجود طرفيها، فلا بدّ في علمنا

المدرَك في المُدرَك أنا تُدرَك أشياء لا وجود لها في الأعيان، منها ممكنة و منها ممتنعة، و نُمَيِّز بينها و بين غيرها. و المعدوم الصرف لا امتياز فيه، فلها وجود، و إذ ليس في الخارج فيكون في الذهن، و هو المطلوب.

و أورد عليه بعض الأكابر الأفاضل أنه من الجائز أن تكون هذه الأشياء المتميِّزة حاصلة في بعض الأجرام الغائبة عتاً، و هي المثل التي كان يقول بها أفلاطون. و أجيب عنه بأنه غير وارد، إذ لو كفى حصولها في تلك الأجرام الغائبة عتاً في إدراكنا لها، لكانت مدركةً لنا دائماً، فما كتنا تُدرَكها في وقت دون آخر، لكونه ترجيحاً من غير مرجح، فلا بدّ من تأثر النفس بكلّ مدرَك منها بأثر هو المعبر عنه بالصورة.

و يمكن أن يجاب عنه بأنه لا يلزم من كون حصولها في تلك الأجرام غير كافية في إدراكنا لها أن يكون حصولها لنا بمحصول صورها فينا، لجواز أن يكون بمحصول إضافة بيننا و بينها على ما ذهب إليه المورد و فسّر العلم بها، لكن يجب أن يعلم أن منع ما نعلم بالضرورة أنا نتصوّر من الأمور الممتنعة الوجود في الخارج منع مكابرة. و أمّا المثل الأفلاطونيّ فهي في طبائع الأنواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف به المورد، و إلا فالعاقِل كيف يقول: إنَّ شخصاً من الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج يكون موجوداً في الخارج أزلاً و أبداً؟! هذا هو الذي فهمه المورد و الجمهور من المثل، و سيأتى ما هو الحقّ فيها إن شاء الله تعالى.

و هذا الأثر الذي هو حصول صورة الشيء في العقل - سواء اقترن به حكم أو لا -

بالأشياء الدائمة الوجود بعد ما لم نعلمها من حدوث أمر فينا غير الإضافة. و لا يكفي أيضاً في علمنا بالأشياء المتعدّدة بما هي متعدّدة أمر واحد بل يجب أن يكون الأمر الذي به يقع لنا إضافة العالميّة بالأشياء واحداً عند وحدة المعلوم متعدّداً عند تعدّد المعلومات متميِّزاً حسب تميّزها، ضرورة أن علمنا بزيد غير علمنا بعمره، و لا يغنى أحد العلمين عن الآخر، فكلّ معلوم صورة تطابقه و هو المطلوب.

يسمى تصوّراً، إذ الحكم باعتبار حصوله في العقل من التصورات أيضاً^١ وخصوصيته و كونه حكماً - و هو ما يلحق الإدراك لحوقاً يجعله محتملاً للتصديق و التكذيب - يسمى تصديقاً.

فالتصوّر هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم. لست أقول مع التجردّ عن الحكم كما قال جماعة من المتأخّرين: إنّ الأمر الحاصل في العقل إن لم يكن معه حكم فهو التصوّر، و إن كان معه حكم فهو التصديق، فإنّ ذلك ينافي كون التصوّر شرط التصديق كما هو عند الأقدمين أو شطره كما عند المحدثين، لامتناع تقوّم الشيء و اشتراطه بنقيضه و لاستحالة تحقّق المعاندة بين الجزء و الكلّ و الشرط و المشروط.

١- قوله: «إذ الحكم باعتبار حصوله»

و اعلم أنّ هاهنا أموراً ثلاثة: أحدها نفس الحكم أى الإيقاع أو الانتزاع. و هو فعل نفساني ليس من قبيل القسم الحصولي و الصورة الذهنية. و ثانيها تصوّر هذا الحكم و هو من قبيل الحصولي الصوريّ لكنه ليس تصديقاً بل هو مقابل له. و ثالثها التصوّر الذي لا ينفكّ عن الحكم بل يستلزمه. و هذا هو التصديق القسم للتصوّر من حيث هو تصوّر لا بشرط أن يكون حكماً أو معه حكم. و هو - لأنّه نفس الحكم باعتبار و ملزوم له باعتبار - يكون مستفاداً من الحجّة إذا كان كسبياً، و إن كان باعتبار كونه تصوّراً يكون مستفاداً من القول الشارح كما قرّره الشارح العلامة. و قد أخذ هذا التحقيق من كلام ابن كمونة في شرح التلويحات حيث قال في تقسيم العلم إلى التصوّر و التصديق:

«حصول صورة الشيء في العقل إمّا أن يقترن به حكم أو لا يقترن. و ذلك الحصول على التقديرين يسمى تصوّراً. و ذلك الحكم باعتبار حصوله في العقل فهو من قبيل التصوّر أيضاً، و لخصوصيّة كونه حكماً يسمى تصديقاً. فالتصوّر هو حصول صورة الشيء في العقل غير مقيد باقتران الحكم أو لا اقتران، إذ لو قيّد بعدم اقتران - كما اعتبر ذلك جماعة من المتأخّرين حيث قالوا: الأمر الحاصل في الذهن إن لم يكن معه حكم فهو التصوّر و إن كان معه حكم فهو التصديق - لما يتأتّى اشتراط التصديق بالتصوّر» انتهى.

اللهم إلا أن يمنع و يقال: ^١ لا امتناع في تحقق العناد المانع من الجمع بين الجزء و الكل، لتحقيق هذا العناد بين الواحد و الكثير، مع أن الواحد جزء الكثير على معنى أن الصادق على الشيء إما الواحد أو الكثير و كذا في التصور ^٢ و التصديق،

١- قوله: «اللهم إلا أن يمنع و يقال»

هذا المنع و النقض بالواحد و الكثير مندفعان بأن نسبة الجزء بما هو جزء إلى الكل نسبة النقص إلى الكمال و الضعف إلى القوة، فلا يجوز أن يكون معاند الشيء جزء له و لا مزيل الشيء مقوماً له. و ليست الوحدة التي يتألف منها العدد مقابلة بل المقابل له وحدة أخرى.

و الحق أن الواحد وجد بتكراره العدد، إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد. و ليست العدد إلا حقيقة الواحد لا بشرط شيء. لست أقول بشرط لا شيء فالكثرة ليست إلا مجتمع الوحدات و يتقوّم وجوده بها. و لهذا قيل في العدد: إن صورته نفس مادته [ن: ذاته] و فصله عين جنسه إذ كل مرتبة من مراتبه و إن كان نوعاً آخر إلا أن امتيازها عن مرتبة أخرى بنفس ما به الاشتراك و هو جنسه أعني المتألف من الوحدات. و ليس فيه سوى حقيقة الوحدة. و تمام هذا التحقيق يطلب في الأسفار الأربعة.

٢- قوله: «و كذا في التصور»

اعلم أن من جعل التصور المقابل للتصديق عبارة عن الإدراك المقيد بعدم الحكم كالسيد الشريف و غيره اعتذر عن لزوم تقوّم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به بأن المعتبر في التصديق شرطاً أو شرطاً هو الموصوف بعدم الحكم لا الموصوف و الصفة جميعاً، فلا يلزم منه تقوّم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به بل تقوّمه أو اشتراطه بالموصوف بنقيضه. و مثلوا ذلك بأجزاء البيت الموصوف كل منها بنقيض البيت من غير لزوم كون البيت متقوماً بنقيضه و بالطهارة المشروطة بها الصلوة من غير لزوم كون الصلوة مشروطة بنقيضها.

و الذي ذكره في الاعتذار غير صحيح. و التمثيل بأجزاء البيت في التقوّم و بالطهارة في الاشتراط غير مطابق لهذا المقام، فإن الكلام هاهنا في تقوّم الشيء أو اشتراطه بقسيمه الذي اعتبر في حقيقته و مفهومه رفع ذلك الشيء. و الجدار ليس عدم البيت معتبراً في مفهومه فإن التصور و التصديق من الأمور الذهنية، و كل ما اعتبر فيها فهو من المحصلات الفصلية

لاستحالة أن يصدقا على علم واحد.

أو يقال: التصوّر أمر مشترك بين الإدراك المقيّد بقيد عدم الحكم و بين مسمّى الإدراك، و الأوّل هو قسيم التصديق، و الثانى شرطه أو شطره؛ و التصديق هو الحكم على الشئ المتصوّر بوجوده أو عدمه أو وجود حالة له أو عدمها عنه.^١

و اتفاقهم على أن الأوليات ربّما وقع التوقّف في التصديق بها - لحفاء في تصوّر حدودها- يدلّ على أن التصديق عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلاث، و إلا لما كان بديهياً، إلا إذا كانت تلك التصورات بديهية. و هذا بخلاف ما اعترفوا به في الأوليات، و إن كان بعضهم قد ناقض نفسه في مواضع.

فإن قيل: التصديق أمر انفعالي لأنّه قسم من العلم التجددى، و هو انفعالٌ ما للمدرك،^٢ و الحكم - و هو إيقاع النسبة الإيجابية أو سلبها - أمر فعلى، لأنّ الإيقاع

لها. و يجوز تحصيلها من الأمور العدمية. فمطلق الحضور الذهني بمنزلة جنس التصوّر و التصديق و قيدا عدم الحكم و الحكم بمنزلة فصليهما و هما نوعان للعلم. و النوع البسيط إذا كان مقوماً لشئ مبائن أو شرطاً له كان بتمامه كذلك. و لا يجوز أخذ جنسه بدون فصله في تقويمه أو شرطيته و ليس فصل الشئ كالصفة العارضة له الخارجة عن ذاته حتّى يمكن نسبة التقويم أو الشرطية إليه مع قطع النظر عن عارضه كالجدار للبيت أو الطهارة للصلوة و هذا ممّا لا يخفى على من له بضاعة في الميزان.

١- قوله: «أو وجود حالة له»

الأوّل إشارة إلى مطلوب الهليّة البسيطة كقولك: "زيد موجود أو ليس بموجود". و الثانى إلى مطلوب الهليّة المركّبة كقولنا: "زيد كاتب أو ليس بكاتب".

٢- قوله: «و هو انفعال ما للمدرك»

هذا بحسب ما هو المشهور من أن العلم الحصى من قبيل الانفعال. و التحقيق أن الصورة ليست من مقولة الانفعال و إن لم ينفك عنه. و أمّا أنّها من أى مقولة هي فالحق أن العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة من حيث كونه مطابقاً لها و محمولاً عليها. و أمّا من حيث وجوده في النفس فهو من الكيفيات النفسانية، لأنّه بهذا الاعتبار علم كما أنّه بالاعتبار الأوّل معلوم. و في هذا المقام تفصيل و تحقيق يستدعى ذكره مجالاً أوسع.

فعل المدرك، فلا يصدق أحدهما على الآخر، لكنّه يصدق.
قلنا: إنّما يصدق مجازاً. وتحقيقه أنّ الإدراك لما كان عبارةً عن حضور ما يُدرك
عند المدرك فالحضور الذي يحضر منه عنده أنّ النسبة الإيجابية واقعة أو ليست
بواقعة هو التصديق، والحاضر منه عنده هو المصدق به، وإيقاع النسبة و سلبها هو
الحكم، والذي لا يحضر منه عنده هذا - وإن حضره غيره حتى مفهوم الوقوع أو
اللاوقوع أو غيرهما - فهو التصوّر، والحاضر منه هو المتصور. فالتصديق لا يخلو عن
الحكم لا أنه عينه.

و يدلّ على تباينها قول جميع المتأخّرين إنّ الإدراك إن كان مع الحكم يسمّى
تصديقاً، لأنّ ما مع الشيء غيره، وكذا قول أفضلهم في شرح الإشارات وهو أنّ
«المتصور هو الحاضر في الذهن مجرداً عن الحكم، والمصدق به هو الحاضر فيه مقارناً
له»^١ يدلّ عليه أيضاً، لأنّ المقارن للشيء غير ذلك الشيء، لكن لتلازمهما أطلق
أحدهما على الآخر مجازاً كما في "جرى الميزاب".

هكذا يجب أن يتصور حقيقتنا التصوّر والتصديق ليندفع الإشكالات الأخر التي
تورد عليهما، كما يقال: لو كان التصديق هو الإدراك المقترن بالحكم لكان الحكم
خارجاً عن التصديق لكنه نفسه أو جزؤه، وكان التصديق كسبياً إذا كانت تصوّراته
مكتسبة، ضرورة أنّه إذا توقّف الإدراك المطلق على الفكر توقّف عليه الإدراك
المقترن، لتوقّفه على جزئه؛ وكان كلّ تصديق ثلاث تصديقات، لحصول ثلاث
إدراكات مقترنة بالحكم؛ و جاز اقتناص التصديق بالقول الشارح مع أنّه لا يقتض
إلا بالحجّة.

و إنّما يندفع الأوّل بما عرفت من أنّ الحكم هو لازم الإدراك المقترن بالحكم لا
نفسه ولا جزؤه. والثاني بأنّ التصديق الكسبي هو الذي يفتقر إلى الاكتساب في
إيقاع النسبة و سلبها، وما تصوّراته مكتسبة لم يفتقر إليه من تلك الجهة بل من جهة
التصور اللازم له. والثالث بأنّ التصديق حضور يحضر منه أنّ النسبة واقعة أو غير

واقعة، و ليس حضور كل واحد من الإدراكات الثلاث كذلك. و الرابع بأن التصديق الذى لا يقتنص إلا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم، أعنى إيقاع النسبة و سلبها، و أمّا الذى بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص إلا بالقول الشارح.

لا يقال: السؤال الأول غير متّجه، لأنه إن أراد بالتصديق الحكم فلا نسلم أنه انفعالى، و إن أراد به الحكم مع تصوّر الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه. نعم لو قيل: لو كان التصديق هو الحكم - و هو فعل - لما صحّ تقسيم العلم إليه لأنه انفعال لكان متّجهاً.

لأننا نقول: التصديق كيف ما كان يلزم أن يكون انفعالاً، لكونه قسماً من العلم، فلا يكون حكماً لأنه فعل إلى آخر ما ذكرنا.

و المعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين أى المعنى الذى لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه، و هو المعنى الكلّى، اصطلاحنا عليه بالمعنى العام، و اللفظ الدالّ عليه و هو اللفظ الكلّى، هو اللفظ العام كلفظ الإنسان و معناه.

ثمّ الكلّى على ستة أقسام لأنه إمّا أن يكون ممتنعاً في الخارج كشريك الإله، أو ممكناً معدوماً كجبل من ياقوت، أو موجوداً واحداً يمتنع مثله كالإله،^١ لأنّ نفس تصوّر معناه لا يمنع من وقوع الشركة و إلا لما احتيج في إثبات الوحدانيّة إلى البرهان، أو يُمكن كالشمس عند من يجوّز وجود شمس أخرى، أو كثيراً متناهيّاً

١- قوله: «كالإله»

اعلم أنّ التمثيل هاهنا بالإله أو واجب الوجود كما وقع في كلامهم إمّا يصلح إذا أريد به المفهوم أى مفهوم الإلهية و مفهوم الواجبيّة. و هو معنى عرضى صادق على ذاته تعالى. و ما وقع في كلام القوم أنّ الإلهية عين ذاته و كذا وجوب الوجود و سائر الصفات فإنّما أريد به أنّ ذاته تعالى بذاته مصداق هذه المفهومات و مطابق الحكم بها كما هو شأن صدق الذاتيات لموضوع على نفس ذلك الموضوع حيث أنّ مصداق الحكم و مطابقه نفس ذات الموضوع. و ليس المراد أنّ ذاته تعالى عين مفهوم الإله أو مفهوم واجب الوجود.

و أمّا إذا أريد في التمثيل حقيقة الواجب الوجود تعالى فغير صحيح، فإنّ حقيقته المقدسة خارج عن مقسم الكلّى و الجزئى لأنه في ذاته ليس كليّاً و لا جزئياً أيضاً.

كالكواكب، أو غير متناه كالنفس الناطقة الإنسانية. هذا هو المثال المشهور في الكتب. وذلك بناء على أن النفوس البشرية المفارقة غير متناهية. لكن التمثيل به لا يصح إلا على تقديرات ثلاث:

أولها أن النفس لا تُعدم بموت البدن.

وثانيها أن لا تنتقل النفس بعد مفارقة البدن إلى تدبير بدن آخر إنساني.

وثالثها أن لا يكون لنوع الإنسان ابتداء زمني، بل يكون قبل كل شخص شخص آخر لا إلى بداية.

فلو لم يصدق واحد من هذه الثلاثة لم يلزم صدق لاتناهيها. والأمثلة وإن لم توافق فيها^١ لا يضّر عدم موافقتها^٢، لكن الغرض بيان ما في هذا المثال من النظر.

و المفهوم من اللفظ إذا لم يُتصور فيه الشركة لنفسه أصلاً وهو المعنى الجزئي، هو المعنى الشاخص^٣، و اللفظ الدالّ عليه وهو اللفظ الجزئي، باعتباره يسمّى اللفظ

١- س: - فيها

٢- آ: مطابقتها

٣- قوله: «هو المعنى الشاخص»

اعلم أن الصورة العقلية في الإدراك الحسولي على ما حققه الشيخ وغيره من الحكماء لا يكون إلا كلياً وإن تخصّصت بألف تخصيصات. فالصورة الإدراكية التي تتصف بالجزئية لا تكون إلا الحاصلة في المشاعر الجزئية أو في العقل مضافة إلى مادة شخصية. فالأولى كالحاليات والثانية كالوهميات. ثم إن في صورة زيد مثلاً إذا حصلت في الخيال إشكالاً صعباً وهو أنها إما متحدة مع زيد في الهوية الشخصية أو مغايرة له، وكلاهما ممتنع.

أما الأول فلائكه يلزم أن يكون زيد كلياً صادقاً على كثيرين حسب تعدد صورها الخيالية المتطابقة المطابقة لعينه الخارجية ولأنه يلزم كون شخص واحد جوهرًا وعرضًا على مذهب من يرى أن الصورة الخيالية قائمة بالجواهر الدماغية.

و أما الثاني فلأن البرهان الدالّ على أن للأشياء وجوداً في الذهن كما هو قائم في الأمور الفلكية قائم في الأشخاص، فلئذا قد نتصور زيداً حين عدمه ونحكم عليه بأحكام ثبوتية فيلزم أن يكون له وجوداً، وإذ لم يكن في الخارج فهو في الذهن. والفرق بأن

الحاصل في الذهن من الكليات مهياتها و من الأشخاص أشباحها تحكّم. و نحن نعلم بالوجدان أننا نتصور زيدا و نحكم عليه بخواصه و لوازمه الشخصية فيكون الحاصل في خيالنا هو زيدا لا شخصا آخر فيعود المحذور المذكور. و هو كون زيد كليا أو كون الجزئي الخارجى و صورته الذهنية شخصا واحداً. و ليس كذلك ضرورة أنهما شخصان، غاية الأمر أن يكونا من نوع واحد. و لا شك أن وجود شخص من نوع لا يكفى في صحة الحكم الإيجابى الصادق على شخص آخر. هذا تقرير هذا الإشكال.

و أجاب عنه بعضهم بأنكم إن أردتم بقولكم: إننا نحكم على نفس زيد الخارجى فذلك باطل، إذ المعلوم بالذات في العلم الحصى هو الصورة الذهنية. و إن أردتم أننا نحكم على الصورة الذهنية بوجه يتعدى إليه الحكم حين عدمه فذلك ممنوع، إذ ذلك فرع وجوده، و إذ ليس فليس. و إن أردتم أننا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى إليه ذلك أو بوجه يتعدى إليه حال وجوده فمسلّم لكن ذلك لا يستلزم كون الصورة و العين موجوداً واحداً.

و هذا الجواب مدفوع بأنّ مثبتى الوجود الذهنى قائلون صريحاً بوجود الجزئيات في الذهن سواء كان حين وجودها أو حال عدمها. و حاصل الشبهة أنّه لو ثبت لشيء واحد وجودان ذهنى و خارجى كما هو مذهبهم لكان الصورة الذهنية و العين الخارجى واحداً بالعدد و هو باطل. و لا تخصيص للشبهة بالجزئى بعد عدمه أو قبل وجوده.

و الجواب الذى ذكره المجيب عن الشبهة إنّما هو يدفع جريان البرهان في الجزئى حال عدمه. و حاصله أننا لانسلم وجود الجزئى في الذهن حال عدمه. و هو غير مجد، إذ نقول: إنّما إذا تخيلنا زيدا - و هو موجود في الخارج - فلاحتمال يكون الموجود في الذهن هو الشخص الموجود في الخارج على ما هو مذهبهم و على مقتضى البرهان أيضا. فإذا انعدم زيد عن الخارج فإن بقى موجودا في الذهن فقد تمّ الإشكال، و هو كون زيد أشخاصاً متعددة و فسد جوابه. و إن زال عن الذهن كان انعدام الشيء في الخارج مستلزماً لانعدامه عن الذهن و هو باطل بديهية، فالشبهة بحالها غير منحصمة.

و قال بعض الفضلا في دفعها: إنّ الهوية الزيدية موجود في الذهن مكتتفة بعوارض تلحقها هناك بحسب ذلك الوجود. فإن أراد بكون الصورة و العين واحداً كون الهوية مع

الشخص كإسم زيد ومعناه. وإثما قال: «باعتباره» ليعلم أن الجزئية إنما تلحق المعنى بالذات، واللفظ بالعرض، وكذا الكلية. وكل معنى كالإنسان مثلاً، يشمل غير

الوجود الذهني والعوارض الذهنية واحداً مع العين من حيث هو عين فذلك غير لازم للامتنياز بينهما بالوجودين والعوارض. وإن أريد كون الهوية مع قطع النظر عن تلك العوارض الذهنية متحداً مع زيد من حيث أنه موجود في الخارج فغير لازم أيضاً، لاعتبار الوجود الخارجى في أحد الطرفين واعتباره في الطرف الآخر. وإن أراد أن الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولواحقهما واحد بالعدد فهو كذلك، فإن الهوية المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين فالمفروض واحد ولواحقه مختلفة.

وهذا الجواب أيضاً غير سديد، إذ لا يخفى على أولى النهى أنه يمتنع أن يكون الشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة في الذهن أو الحاصلة فيه واحداً بالعدد وإن قطع النظر عن اللواحق والعوارض، سيما على طريقتنا من كون التشخص بالوجود وأنه عين التشخص المساوق للوحدة الشخصية. وكيف يتصور اتحادهما مع جواز انعدام أحدهما وبقاء الآخر؟! وأيضاً اتحاد الشخص الخارجى والصورة الذهنية يستدعى اتحاد الصورة القائمة بالأذهان الكثيرة التي تشخصها بتشخص تلك الأذهان بالعدد.

والذى سنح بالبال في دفع ذلك الإشكال هو أن الشخص الذهني هو غير الشخص الخارجى بالهوية والعدد إلا أن الصورة الذهنية هي مرآة لملاحظة الهوية الخارجية. فالحاضرة بالذات من زيد مثلاً عند النفس وإن كانت صورة ذهنية إلا أن الالتفات والتوجه من النفس عند حكمها عليه بمحمول خارجى إلى العين الخارجى. وبرهان الوجود الذهني لا يستدعى إلا أن يكون للمحكوم عليه صورة في الذهن مطابقة له في المفهوم والمعنى. ولا يستدعى الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية العددية بل في المهية والمعنى. فالمعلوم إن كان أمراً كلياً حصلت مهيته ونفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية، وإن كان أمراً شخصياً حصلت منه صورة مماثلة له في النوع مشابهة له في الصفات الشخصية بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلك الشخص. فالمرآة والمرئى في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان بالاعتبار. فعلى هذا لا يلزم كون زيد مثلاً أشخاصاً متعددة بل أن يكون له أمثال متعددة كصور المرأة الكثيرة، فتنبه.

كالحيوان مثلاً لشموله الإنسان^١ و غيره، فهو أى ذلك المعنى المشمول و هو الخاص، بالنسبة إليه أى إلى الشامل و هو العام، سميّاه المعنى المنحط، لأنّ المعنى المشمول كالإنسان منحطٌ عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه و عدم شموله لما يشمله الشامل، فالعام يشمل الخاص و غيره. فإن شمل جملة أفراد الخاص كان عمومه مطلقاً كالحيوان و الإنسان، و إلا فمن وجه كالحيوان و الأبيض. و لا يخرج^٢ من ذلك غير قسمين: المتساويان، و هما اللذان يشمل كلّ واحد منهما جميع أفراد الآخر كالإنسان و الناطق؛ و المتباينان، و هما اللذان لا يشمل شيء منهما شيئاً من أفراد الآخر كالإنسان و الفرس.

و وجه الحصر في الأربعة أنّ كلّ شيئين فإمّا أن يصدق أحدهما على كلّ ما صدق عليه الآخر أو لا يصدق. فإن صدق فإمّا مع العكس، و هما المتساويان، أو لا مع العكس. فالذى صدق هو الأعمّ مطلقاً و الآخر أخصّ مطلقاً، و إن لم يصدق على كلّ، فإن صدق على بعضه فكلّ منهما أعمّ و أخصّ من وجه، و إلا فهما متباينان.

الضابط الثالث

في الماهيات و أجزائها

و عوارضها المفارقة و اللازمة التامة و الناقصة

هو أنّ كلّ حقيقة أى ماهية سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان، فإمّا بسيطة و هي التي لا جزء لها في العقل كالبارى تعالى و النقطة و الوحدة، أو غير بسيطة و هي التي لها جزء أى في العقل و هي الماهية المركبة، كالحيوان، فإنه مركّب من جسم و شيء يوجب حياته^٣ و هو النفس الحيوانية.

١- آ: للإنسان

٢- س: و إلا يخرج

٣- قوله: «الحيوان فإنه مركّب من جسم و شيء يوجب حياته»

اعلم أنّ التركيب في الحيوان لكون الحيوان من المركّبات الخارجية يصحّ اعتباره بحسب

و الأول و هو الجسم جزء عامّ أي إذا أخذ هو و الحيوان في الذهن، كان هو - أي الجسم - أعمّ من الحيوان، و الحيوان منحطّ بالنسبة إليه أي أخصّ. و الثاني و هو النفس الحيوانيّة، هو الجزء الخاصّ الذي لا يكون إلا له أي للحيوان لاختصاصه به. و لا بدّ من الاعتراف^١ بوجود ماهيّة بسيطة في كلّ ماهية مركّبة، و إلا لزم تركّبها من أجزاء غير

الماهية و يصحّ بحسب الوجود. و إذا أخذ تركيبه بحسب الماهية كان مركّباً من الجسم الذي هو بمعنى الجنس لا الذي هو بمعنى المادّة، و من ذى مبدأ الحيوة بالمعنى الذي هو فصل لا بالمعنى الذي هو صورة. و ذلك لأنّ التركيب للماهية إنّما يكون من الأجزاء المحمولة أعني الجنس و الفصل لا من الأجزاء الوجودية ذهنية كانت كالمادّة و الصورة العقليتين أو خارجية كالمادّة و الصورة الخارجيتين. و قد ثبت الفرق بين الجنس و المادّة في الاعتبار أنّ أحدهما و هو الجنس محمول، و الثاني و هو المادّة غير محمول، و كذا بين الفصل و الصورة. و أمّا إذا أخذ تركيبه بحسب الوجود فلا يكون إلا من المادّة و الصورة سواء كان التركيب خارجياً كالحيوان المركّب من البدن و النفس أو ذهنياً فقط كالسواد المركّب من مفهوم اللونية بشرط لا شيء و مفهوم القابضية للبصر بشرط لا شيء. فالسواد مثلاً بسيط في الخارج مركّب في الذهن من المادّة و الصورة العقليتين. و هو أيضاً مركّب بحسب الماهية من الجنس و الفصل. و ممّا ذكرناه ظهر أنّ معنى الجنس في المركّب الخارجى إنّما يعرض له الجنسية بضرب من الاعتبار و هو في نفسه نوع متفق الأفراد كما حقّق في الشفاء.

١- قوله: «و لا بدّ من الاعتراف بوجود ماهية بسيطة»

أورد عليه أنّ هذا في التركيب العقلي غير بيّن، إذ على تقدير كون الأجزاء عقلية و لم يتعلّق مفصّلة لا يلزم الانتهاء إلى البسيط، فإنّ معنى التركيب العقلي في السواد مثلاً أنّ للعقل أن يحلّله إلى معان هي أجزاء عقلية له. فتلك الأجزاء في الحقيقة أجزاء تحليلية يظهر بعد الاعتبار و التحليل. و لا يحتاج إليها الماهية في الوجود. أمّا في الخارج فظاهر، و أمّا في الذهن فلاكّه يمكن أن يوجد بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من إسمه المفرد الموضوع له بنفسه من غير أن يضع له التفصيل الحدّي الذي هو بإزاء اللفظ المركّب. فللعقل أن يلاحظ معنى السواد على وجه يوضع له هذا اللفظ. و له أيضاً أن يلاحظه على وجه تفصيلي يوضع له لفظ مركّب أعني اللون القابض للبصر. فإذا لم يلاحظه على هذا

متناهية لا مرةً واحدةً، بل مراراً لا نهاية لها. على أن كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد.^١ و المعنى الخاصّ بالشيء يجوز أن يُساويه كاستعداد النطق للإنسان، و يجوز أن يكون أخصّ منه كالرجولية له. و إنّما انحصر فيهما لامتناع أن يكون متبايناً، و إلا لما صدق عليه، و أعمّ، و إلا لما اخصّ به.

و الحقيقة أى الماهية، قد تكون لها عوارض أى صفات خارجة عنها، مفارقة أى غير لازمة. و هى كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها. و هى إمّا سريعة الزوال، كالضحك بالفعل للإنسان، و إمّا بطيئة الزوال كالشباب له. و قد تكون لها عوارض لازمة. و هى كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها، لامتناع انفكاكها عنه حينئذ، و كون المعنى من اللزوم ذلك.

و اللازم قد يكون للوجود كسواد الزنجى، و قد يكون للماهية. و هو إمّا بيّن، و هو الذى يلزم من تصوّر الملزوم تصوّره كالانقسام بمتساويين للأربعة؛ و إمّا غير بيّن،

الوجه الحدّى التفصيلى لم يلزم حضور أجزائه فى العقل متميِّزة فلا حاجة للسواد فى وجوده الذهنى إلى تلك الأجزاء قبل التفصيل. هذا ما ذكره بعض الفضلاء.

أقول فى الجواب: إنّ الوجود مفهومه أعمّ من جميع الذاتيات و إن لم يكن ذاتياً. و الذائق كلما كان أعمّ كان أبسط فلا بدّ أن يكون فى الذاتيات ما لا أعمّ منه فلزم حينئذ أن لا أبسط منه لا فى الواقع و لا فى نحو التحليل الذهنى و إلا لم يكن الوجود أعمّ المفهومات. و أيضاً لصاحب هذا الكتاب برهان على حصر المقولات و هى الأجناس العالية فى خمسة فكلّ منها يكون عنده أعمّ الذاتيات فتكون بسيطة لا محالة. و تركّب الماهية من فصول متساوية قد أبطلناه سيّما إذا كانت غير متناهية.

١- قوله: «على أن كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد»

قبل عليه: «لما منع أن يمنع كون البسيط الحقيقى مبدءاً للمركّبات مطلقاً إلى أن يقوم عليه البرهان، فإنّ القدر الواجب كون المركّب لا بدّ له من الانتهاء إلى أجزاء يتقوم هو بها، و أمّا انتهائه إلى ما ليس بمركّب فليس بيّناً بنفسه. و الكثرة لا بدّ فيها من الواحد العددى لا من الواحد الحقيقى. فالأولى الرجوع إلى التمسك بالبرهان كالتطبيق و نحوه».

أقول: الأولى التمسك بما ذكرنا.

و هو ما لا يكون كذلك، و إنما يلحقه بتوسط غيره كمساواة الزوايا القائمتين للمثلث. و يسمّى ذلك الغير وسطاً. و هو محمول^١ يلحق الموضوع بسبب^٢ محمول آخر أعنى المقترن بقولنا: "لأنه"^٣ حين يقال: "لأنه كذا" كالمضاحك اللاحق للإنسان بتوسط

١- قوله: «هو محمول»

هذا الضمير إمّا راجع إلى قوله: «ما لا يكون كذلك» أو إلى «غير بين» إن كانت النسخة: "بسبب محمول آخر" و إلى «ذلك الغير» إن كانت النسخة: "بسببه محمول آخر".

٢- آ: بسببه

٣- قوله: «أعنى المقترن بقولنا: لأنه»

اعلم أن الوسط قد يقال بهذا المعنى و هو الواسطة في الإثبات و الأوسط في البرهان، و قد يقال لمعنيين آخرين: أحدهما الواسطة في العروض و الثانى الواسطة في الثبوت كتوسط النار في اتصاف الماء بالسخونة. فما لا وسط له في الإثبات يكون أولياً و ما لا وسط له في العروض يكون محمولاً ذاتياً. و هو الذى يبحث عنه في العلوم، و مقابله العرض الغريب الذى لا يبحث عنه في العلوم. و أمّا الذى لا واسطة له بالمعنى الثانى فيجوز أن يبحث عنه في العلوم النظرية و كذا مقابله، فإن سخونة الماء الحاصل له بالقسر يبحث عنها في العلم الباحث عن أحواله.

و اعلم أن اللازم البين مما يقال له الأولى أيضاً و المقدمة المشتملة عليه يقال لها أولية. و المقدمة الأولية كما يقال لمثل "الكل أعظم من جزئه" كذلك يقال لما لا يكون محمولها أعم من موضوعها مثل قولنا: "كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين" فإن هذا لا يحمل على ما هو أعم من المثلث حملاً كلياً. و ليس من شرط الأولى بالمعنى الثانى أن لا يكون بينه و بين الموضوع واسطة، فإن بين المثلث و العارض المذكور حدود أو وسائط كلّها أقرب بل الشرط هو عدم الواسطة في العروض. و مثل هذا القول يسمّى مقدّمة محمولها أولى، و في الأول يسمّى المقدمة الأولية.

و أمّا قوله: «يسمى اللوازم الغير المتكافئة» الظاهر أن هذه التسمية إنما وقعت منهم على اللوازم التى بعضها أوساط للبعض فى الثبوت لا التى يكون بعضها أوساطاً للبعض فى الإثبات أى الحدود البرهانية كما فهمه. و كذا الحكم بنفى اللاتناهى إنما يجرى فى ما لها

التعجّب، و تسمّى اللوازم الغير المتكافئة، إذ المتكافئة ما لا يكون البعض بتوسط البعض كالضاحك و الكاتب.

و لابدّ من انتهاء اللازم بالوسط إلى لازم لا وسط له، و إلا لزم الدور أو التسلسل. و هما محالان في اللوازم الخارجيّة، و هى التى لها صورة فى الخارج، للبرهان الدالّ على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة فى الوجود، بخلاف اللوازم الاعتباريّة ككون الاثنين نصف الأربعة و ثلث الستة و ربع الثمانية، و هلمّ جراً إلى غير النهاية؛ و لاكنه لو لم ينته إلى لازم لا وسط له لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين: الماهيّة و أى لازم فرض.

و اللازم البين إمّا تامّ، و هو الذى يمتنع رفعه^١ فى العين و الذهن، و إمّا ناقص يمتنع رفعه فى العين دون الذهن كعمى الأكمه، فإنّه يمكننا رفعه عنه فى الذهن و تصوّره بصيراً دون العين. و إلى التامّ أشار بقوله:

و اللازم التامّ ما يجب نسبته إلى الحقيقة لذاها كنسبة الزوايا الثلاث إلى المثلث أى كذى الزوايا الثلاث له،^٢ فإنها ممتنعة الرفع فى الوهم. و ليس أنّ الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلاث، إذ لو كان كذا لكانت أى الزوايا الثلاث، ممكنة للحوق و اللاحق بالمثلث، فكان^٣ يجوز تحقّق المثلث دونها أى دون الزوايا الثلاث، و هو محال، لامتناع تحقّقه دونها. فليس كونه ذا زوايا ثلاث يجعل جاعل، بل علّته هى نفس المثلث^٤ لا

أوساط فى الإثبات أعنى الغير البيّنة، إذ ربّما يتعكس الوسط و ذو الوسط فى نحوى البرهان اللّمى و الإلمى كما حقّق فى مظاته. و ربّما يحصل ذو الوسط أى العلم الكسبى بالحدس أو المشاهدة الإشراقية كما سيصرّح به الشيخ (قدس سرّه).

١- س: دفعه

٢- قوله: «أى كذى الزوايا الثلاث»

إنّما أدخل لفظ ذى على الزوايا لأنّ اللازم فى عرفهم هو العرضى المحمول بهو هو لا مبدأ لآكنه غير محمول مؤاطاة.

٣- س: و كان

٤- قوله: «بل علّته هى نفس المثلث»

غير. و إليه أشار بقوله: «لذاتها» أى لذات الحقيقة لا لفاعل خارج. و هذا مذهب بعض الحكماء. و عند البعض علته علّة الحقيقة بتوسطها. و هما صحيحان، لجواز إسناد المعلول إلى العلة القريبة و البعيدة. و على هذا يكون معنى كون اللازم لا يجعل جاعل أنه ليس بفاعل مباين لهما أى للحقيقة و علتهما، إذ بعض الصفات يحتاج معها إلى غيرهما، لا أنه ليس بفاعل مطلقاً.

و الذائق كالحَيوان للإنسان يُشارك اللازم في هذا المعنى، لأنه أيضاً ليس بفاعل مباين للإنسان و علته، لأنّ الذى جعلهما إنساناً و مثلثاً^١ جعلهما حيواناً و ذا الزوايا، إذ لو اختلف الجعلان لأمكن جعلهما إنساناً و مثلثاً دون جعلهما حيواناً و ذا الزوايا، و هو محال.

و اللازم و الذائق و إن اشتركا في هذا لكن لم يمتنع إسناد اللازم إلى الماهية، لتأخره عنها^٢ بخلاف الذائق لتقدمه عليها، فتعين إسناده إلى علّة الماهية. و لما كانت العلل المفارقة علّة الذاتيات و اللوازم عند حصول الاستعداد للماهية، فلا يكون الماهية علّة تامّة^٣ لها. و كما أنها علّة^٤ ما للوازم فهي علّة^٥ ما للأعراض

و التحقيق أنّ لازم الماهية غير مجعول أصلاً و لا مفتقر إلى جعل و تأثير مطلقاً لا تأثير الماهية كما رآه بعض الحكماء مطابقاً لما ذكره الشارح، و لا من علّة الماهية بتوسطها كما رآه آخرون، إذ البرهان كما يجرى في نفى تأثير الفاعل المبائن فيه كذلك يجرى في نفى تأثير الماهية فيه، فإنّ المحوج إلى العلة هو الإمكان الخاص. و هو مسلوب في نسبة لازم الماهية إليها. تأمل فيه فإنه غامض.

١- قوله: «لأنّ الذى جعلهما إنساناً و مثلثاً»

أى جعلهما حيواناً و ذا الزوايا بنفس ذلك الجعل لا بجعل مستأنف. و هذا في الحقيقة اعتراف بعدم كون اللازم مفتقراً إلى جعل إنّما المفتقر إليه هو الماهية لا غير.

٢- قوله: «لتأخره عنها»

في هذا التأخر نظر بل الحقّ أنّ ثبوت اللازم في مرتبة ثبوت الملزوم و إن كان غيره بالمعنى و المفهوم.

٣- قوله: «فلا يكون الماهية علّة تامّة لها»

المفارقة، إذ لولا استعداد الماهية لها لما أمكن حصولها من المفارق، إلا أن علّيتها للوازم أظهر منها للأعراض المفارقة. و لا يخفى أن اللوازم المحتاجة إلى العلة هي الخارجية، و أما الاعتبارية فلا تحتاج إلى علة غير المعبر.

الضابط الرابع

في الفرق بين ما للشيء من ذاته

و هي العوارض الذاتية،^١ و بين ما له من غيره، و هي العوارض الغريبة

قد أشرنا إلى ما فيه. و الحق أن الماهية بالقياس إلى لازمها التامّ علة تامّة بمعنى أنها أينما تحققت و في أيّ مرتبة فرضت كان اللازم معها، لما عرفت من أن ثبوت اللازم ليس يجعل جاعل أصلاً لا من قبل الماهية و لا من قبل جاعلها. و لو كانت الماهية مستغنية عن الجعل كان اللازم أيضاً لا مجموعاً بلا مجموعية الماهية. فعند عدم الاستغناء كان المجعول نفس الماهية أو نفس وجودها على اختلاف الرأيين لا اللازم و لا وجوده أصلاً إلا بالعرض. هكذا يجب أن يحقّق المقام. و سيأتى ما في جعل الماهية من كلام الشيخ.

١- قوله: «و هي العوارض الذاتية»

قد أشرنا إلى أن العوارض و المحمولات منها ما لا واسطة له في الإثبات و يقال له البين، و يقابله الغير البين.

و منها ما لا واسطة له في الثبوت و يقال له ما للشيء من ذاته بمعنى أن موجب و علته نفس الحقيقة، و يقال له العرض الذاتي. و يقابله ما يكون بينه و بين الذات واسطة أو وسائط. و القول المشتمل على هذا المحمول الذاتي يسمّى مقدّمة محمولها أوّل كما أن القول المشتمل على ما لا وسط له في الإثبات يسمّى مقدّمة أولية.

و منها ما لا وسط له في العروض غير المساوى للأعمّ و الأخصّ و يقال له العرض الذاتي. و هو بهذا المعنى غير العرض الذاتي بالمعنى الأوّل و يقابله العرض الغريب الذي لا يبحث عنه في العلوم. و المراد من العرض الذي يلحق الماهية لا من غيرها هو ما لا وسط له في الثبوت. و هو المذكور في هذا الضابط بيانه و بيان مقابله، كما أن المذكور في الضابط المقدّم بيان ما لا وسط له في الإثبات و بيان مقابله.

هو أن كل حقيقة إذا أردت أن تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون إلحاق فاعل^١ و ما الذي يلحقها من غيرها، فانظر إلى الحقيقة وحدها و اقطع النظر عن غيرها، فما يستحيل رفعه عن الحقيقة - و هو تابع للحقيقة - فموجبه و علة نفس الحقيقة. و إنما قال: «و هو تابع للحقيقة» احترازاً عن جزئها، لأنه يستحيل رفعه عنها مع أنه يوجبها لا أنها توجب، إذ لو كان الموجب غيرها لما أمكن ملاحظة وجوبه بدونه، لأنّ المعلولات الممكنة إنما يجب وجودها بعللها، فإذا قطع النظر عنها لم يجب وجودها بل تبقى على إمكانها، و لهذا قال: لكان ممكن اللحق و الرفع، إذ التقدير قطع النظر عن غيرها مع أنه الموجب فرضاً لكنّه مستحيل الرفع بالفرض، فالموجب نفس الحقيقية لا غيرها. و لأنه إذا وُجد شيء من قطع النظر عن شيء آخر أو فُرض عدمه، فإنّ ذلك الشيء لا يكون علةً للآخر و لا الآخر معلولاً له.

فإذا نظرنا إلى الجسم مثلاً و قطعنا النظر عن جميع العوارض و تأثير الفاعل الخارجى، فالواجب له حينئذ هو المقدار و الوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير و الأوضاع المتعينة المخصوصة المنطبقان على كل واحد واحد منهما، لا المقدار و الوضع المخصوصان كذراع مثلاً أو أكثر أو أقلّ و كانتصاب و انبطاح و نحوهما. و لما لم يمكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين و أمكنت بدون المخصوصين، وجب إسناد الأولين إلى ذات الجسم و الآخرين إلى أمر خارج عن الجسم، لأنهما ممكنان بالنسبة إليه لا واجبان كالمطلقين. و كلّ ممكن لا بدّ له من سبب. و ذلك السبب ليس ماهية الجسم، لأنّ نسبتهما إليه الإمكان، و نسبة المعلول إلى العلة الوجوب كما ستعرف، فتعين معلولتهما لأمر خارج عن الجسم.

و الجزء من علاماته تقدّم تعقله على تعقل الكلّ، لاستحالة تعقل الكلّ دون تعقل الجزء أولاً، و أنّ له مدخلاً في تحقق^٢ الكلّ، و هو كونه علةً ناقصةً له، و لهذا يعدم بعده و لا يوجد به وحده بل به و بسائر الأجزاء و الشرائط.

١- س: الفاعل

٢- آ: تعقل

و الجزء الذي يوصف به الشيء - كالحويانيّة للإنسان و نحوها - أى و نحو الحيوانيّة كالناطقية للإنسان، سمّاها أتباع المشائين ذاتيّاً، و نحن نذكر في هذه الأشياء ما يجب. و العرضي^١ اللازم أو المفارق أى العرضى سواء كان لازماً أو مفارقاً، متأخّر عن الحقيقة تعقله، و الحقيقة لها مدخلٌ ما في وجوده، لأنّ وجوده تبع لوجودها كما تقدّم بيانه، فيتأخّر وجوده عن وجودها، و كذا تعقله عن تعقلها. فالعرضى^٢ يُقابل الذاتى في هاتين العلامتين.

و العرضي^٣ قد يكون أعمّ من الشيء كاستعداد المشي للإنسان الشامل له و لغيره، و قد يختصّ به كاستعداد الضحك للإنسان، إذ لا وجود له في غيره، و هو ظاهر.

الضابط الخامس

في أنّ الكلّي لا يقع في الوجود الخارجى

على ما قال: هو أنّ المعنى العامّ أى الكلّي، لا يتحقّق في خارج الذهن أى يمتنع

١- ش: العرض

٢- س: فالعرض

٣- ش: العرض

٤- قوله: «إنّ المعنى العامّ»

المراد بالمعنى العامّ هاهنا ما يعتبر فيه العموم و الكلّية سواء كان على وجه الدخول كما في الكلّي العقلى أو على وجه العروض كما في الكلّي الطبيعى باصطلاح بعض المنطقيّين.

أمّا الأوّل فلا شبهة في كونه غير موجود في الخارج. و أمّا الكلّي بالمعنى الثانى أى الموصوف بالكلية فهو أيضاً كذلك بحسب البرهان الذى أفاده الشيخ و غيره و لا خلاف فيه أيضاً. و أمّا الكلّي الطبيعى بمعنى الماهية من حيث هى هى بلا اشتراط عموم و لا خصوص و لا اشتراط عدمهما أيضاً ففى وجوده و عدمه خلاف بين أهل النظر. فالحكماء على أنّه موجود بعين وجود أشخاصه، و جمهور المتكلمين على أنّه موجود بمعنى وجود أشخاصه. و الكلام من الطرفين مذكور في الكتب المتداولة. و الحقّ عندنا أنّ الماهية من

حصوله فيه، إذ لو تحقق أي الكلّي في الخارج، لكان له هويّة أى متعيّنة متشخّصة يمتاز أى ذلك المعنى بتلك الهويّة المتشخّصة عن غيره أى عن الماهيّات الخارجيّة، لا يتصور الشركة فيها أى في تلك الهويّة، وإلا لما امتاز بها عن غيره، فصارت أى تلك الهويّة شاخصّة أى جزئيّة تمنع الشركة. و في بعض النسخ: "شخصيّة" و المعنى ما ذكرنا. و

حيث هي هي ليست بموجودة بالذات بل الموجود بالذات هو الشخص و المتشخص بنفسه، بناءً على أن أثر الجاعل و الأمر المتحقق بالذات هو نفس وجود الممكن لا ماهيته. و الوجود هو المتشخص بنفسه لكنّ الماهية متحدة مع ما هو موجود بالذات و متشخص بالذات فتكون موجودة بالعرض، كما أنّها تتشخص أيضاً بالعرض بتبعية الوجود اتباعاً وجود الظلّ لذي الظلّ.

فإن قلت: البرهان المذكور في المتن كما دلّ على نفى وجود المعنى العامّ كذلك دلّ على نفى الكلّي الطبيعي بالمعنى الأخير فكيف يسع الحكماء القول بوجوده؟ قلنا: الذي أفاده البرهان أن الذي يعتبر فيه العموم لا يمكن أن يكون موجوداً بناءً على أن الموجود في الخارج لا ينفكّ عن التشخص و الخصوصية، لأنّ العموم و الخصوص متنافيان. و لا يفيد البرهان أن الشيء الذي يصلح أن يكون عاماً لا يمكن وجوده، إذ لا منافاة بين المتخصّص بالفعل و بين ما من شأنه أن يعمّ بالقوّة.

و ما قيل: إنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد معناه ما لم يتشخص سواء كان التشخص داخلياً فيه مقوماً له كالشخص أو عارضاً له خارجاً عنه بوجه كالطبيعة لم يوجد. فالطبايع النوعية و الجنسية عند وجود أفرادها الشخصية تصير موجودة متشخّصة بوجوداتها و تشخصاتها(*) و هي من ذاتيات الأشخاص و عرضيات الماهيات في ظرف التحليل لا في الخارج.

(*) التشخص كالوجود ليس عروضه للماهية عروضاً بحسب الوجود حتّى يحتاج عروضه إلى تشخص المعارض قبله بل هو متحد معها جعلاً و وجوداً و عارض لها تحليلاً و ذهنياً، كما هو شأن عوارض الماهيات كالفضل للجنس و الجنس للفضل و الوجود للماهية لا كما هو شأن عوارض الموجودات [ق: الوجودات] و إن كانت أعمّ من الماهيات كالماشي للإنسان و الأبيض للحيوان. (منه قدّس سرّه)

الأول أصح، لأن اصطلاحه في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشاخص كما تقدم. وقد فرضت عامة أى كليات لا تمنع الشركة، هذا محال. وعبارة أخرى الموجود في الخارج لابد له من تخصص لا يشاركه فيه غيره. فما لا تخصص له لا يوجد فيه، لكن الكلى لا تخصص له، فلا يوجد فيه.

و المعنى العام، و هو الكلى، إما أن يكون وقوعه على كثيرين بالسواء - كالأربعة على شواخصها - أى كوقوع الأربعة على جزئياتها، و يسمى العام المتساوي أى أفراده في معناه. و هو ما يسمى الجمهور المتواطى أى المتوافق أفراده في معناه. و في أكثر النسخ: "و يسمى العام المتساوق" و المعنى ما ذكرنا، و إما أن يكون على سبيل الأتم و الأنقص كالأبيض على الثلج و العاج و سائر ما فيه الأتم و الأنقص كالموجود على الواجب و الممكن، فإن البياض و الوجود في الثلج و الواجب أتم منهما في العاج و الممكن، نسميه المعنى متفاوت، لتفاوت أفراده في معناه.

و هو ما يسمى الجمهور المشكك، لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطى أو مشترك، لمشابهته كلاً منهما من وجه. ثم التشكيك قد يكون بالأتم و الأنقص كما ذكره، و قد يكون بالتقديم و التأخير كالموجود على العلة و المعلول، و قد يكون بالأولى و الأخرى كهذا المثال أيضاً.

فإذا تكررت الأسماء لمسمى واحد سُميت مترادفة كالليث و الأسد، و إذا تكررت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سُميت أمثاله مشتركة كالعين

١ - قوله: «كالموجود على الواجب و الممكن»

اعلم أن الوجود عند الشيخ لما كان من الانتزاعات العقلية و لا تحقق له في الأفراد الممكنة فليس يجرى فيه الأتم و الأنقص و الأشدّ و الأضعف، إذ معنى الأتمّة و الأشدّة ازدياد الطبيعة العامة في بعض الأفراد و كثرة ترتب الآثار أو كون الأشدّ بحيث يوجد فيه ما يوجد في الأضعف مع زيادة تحقيقاً أو تقديراً على اختلاف التفاسير. و شيء من هذه المعاني لا يجرى في الأمور الانتزاعية. و هذا و إن كان بحثاً على المثال لكن الغرض التنبيه على حقيقة الحال.

على الباصرة و الجارية. و كأنه احترز بقوله: «لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد»
عن المشترك المعنوى كالإنسان على زيد و عمرو، و هو مستغنى عنه، لخروج
المشترك المعنوى عنه، لاتحاد سمّاه و تكثر مسمّى المشترك اللفظى. و بمثل ذلك
يُعرف أنّه ليس احترازاً عن المشكك.

فإن قيل: مسمّى المشترك المعنوى متكثر باعتبار حصصه^١ في أفرادهِ على ما
ذهب إليه في التلويحات.

قلنا: ليس الكلام في ذلك، بل في المعنى الذى هو المفهوم من ذلك المشترك، و هو
شئ واحد لا كثير.

و الاسم إذا أُطلق في غير معناه لمشابهة كالفرس المنقوش،^٢ أو مجاورة نحو جرى
الميزاب لمجاورته الماء، أو ملازمة كإطلاق إسم الكلّ على الجزء، و السبب على
المُسبّب و بالعكس لتلازمهما يسمّى أى ذلك الإطلاق مجازياً، و ذلك الإسم مجازاً إن
لم يُترك الوضع الأوّل. و إن تُرك سُمى منقولاً شرعياً إن كان الناقل هو الشرع
كالصلاة التى في أصل اللغة للدعاء، و في الشرع نُقلت إلى الأركان المعهودة و الأذكار
المخصوصة؛ و عرفياً إن كان الناقل هو العرف العام كالدابة التى في الأصل لكلّ ما
يدبّ على وجه الأرض ثم نُقلت إلى الفرس؛ و اصطلاحاً إن كان الناقل العرف
الخاص كاصطلاحات النظّار و الصنّاع و غيرهما.

الضابط السادس

في وجه الحاجة إلى المنطق

و تقريره هو أنّ معارف الإنسان^٣ يعنى معلوماته المنحصرة في التّصوّر و التصديق

١- آ: تخصّصه

٢- و يجب أن يكون التشابه في الأمور المشهورة كالشجاعة في الأسد. (ش)

٣- قوله: «معارف الإنسان فطرية و غير فطرية»

هذه الدعوى مقدّمة فطرية، و لهذا وقع الاكتفاء بذكرها من غير إقامة دليل كما فعله

ليست كلّها بديهية، و إلا لما جهلنا شيئاً نحتاج في تحصيله من حيث هو إلى الفكر أى و إلا لما احتجنا في تحصيل شيء إلى الفكر، و لا كسبية، و إلا لما حصلنا على شيء، بل بعضها فطرية أى بديهية لا تفتقر إلى اكتساب من حيث هى، و غير فطرية أى و بعضها غير فطرية يفتقر إليه من حيث هى.

و باعتبار هذه الحبيثة خرجت التصديقات الأولية المتوقفة على تصوّرات غير فطرية عن قسم غير الفطرى و دخلت في قسم الفطرى، لأنها لم تفتقر إلى الاكتساب من حيث هى تصديقات، بل افتقرت إليه من جهة التصوّرات اللازمة لها. و لهذا لا يتوقف الحكم فيها بعد تصوّر طرفيها على شيء آخر.

فالفطري أى البديهي من التصوّرات ما لا يكون حصوله في العقل موقوفاً على طلب و كسب كتصوّر النور و الظلمة و نحوهما، و من التصديقات ما يكون تصوّر طرفيه - و إن كان بالكسب - كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا: "الكلّ

بعضهم، فإنّ كلّ عاقل يجد من نفسه أنّه يحصل له بعض التصوّرات أو التصديقات كتصوّر الحرارة و البرودة و التصديق بأنّ النفس و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان من غير اكتساب و نظر. و يحصل له بعض آخر كتصوّر العقل و النفس و التصديق بأنّ العالم حادث بالنظر و الاكتساب. و هذا الطريق - أعني الإحالة إلى الفطرة - أسلم من تكلف الاستدلال عليه بأنّه لو كان الكلّ من كلّ منهما نظرياً لدار أو تسلسل، أو بديهيّاً لما احتجنا في شيء منهما إلى فكر، فإنّه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصوّر من التصديق ثمّ على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتمّ إلا بدعوى البداهة في مقدّمات هذا الدليل و أطرافها. و ذلك كاف في نفى كسبية الكلّ فلا حاجة إلى الدليل عليه. ثمّ لا بدّ من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر و ذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكلّ فليكتف به أولاً. هذا ما ذكره بعض المحقّقين.

أقول: لم يرد به الاعتراض لآفته غير وارد، إذ لا منافاة بين إثبات شيء بطريق و بين إثباته بطريق أسهل أو أصعب بل أراد التنبيه على مسلك سهل المأخذ. و لعلّ من ذكر الاستدلال على هذا التقسيم أراد أن ينبّه على الوجه اللّمى. و لا شبهة في أنّ معرفة الشيء على الوجه اللّم أشرف و أحكم.

أعظم من الجزء».

و غير الفطري أى الكسبى من التصوّرات، ما يتوقّف حصوله في العقل على طلب و كسب^١ كتصوّر الملك و الجنّ، و من التصديقات ما لا يكفى تصوّر طرفيه في جزم

١- قوله: «ما يتوقّف حصوله في العقل على طلب و كسب»

قد أورد عليه أنّه ما من تصوّر و لا تصديق أيضاً إلا و يمكن حصوله بلا طلب و كسب بل بمجرد الحدس كما لصاحب القوّة القدسيّة فتعريف الغير الفطرى من التصوّر و التصديق بهذا غير صحيح.

و ربّما يجاب بأنّه يكون فطرياً بالنسبة إليه غير فطرياً بالنسبة إلى غيره؛ و ردّ بأنّ حصول تلك القوّة لكلّ فرد ممكن بالذات فلا يتوقّف حصوله بالنسبة إليه على نظر و كسب، إذ معنى التوقف أن لا يمكن حصول الشيء إلا بعد آخر. و أجاب بعض المحقّقين بـ«أنا لم نسلّم أنّ معنى التوقّف ما ذكرتم فإنّهم جوّزوا تعدّد العلل المستقلّة لمعلول الشخصى على سبيل التبادل أعنى التبادل الابتدائى. و لا شكّ أنّه يمكن حصول المعلول بدون كلّ منهما لإمكان وجوده بالأخرى. فلو كان معنى التوقف ما ذكرتم لم يكن شيء منهما علّة له، إذ العلّة هو ما يتوقّف عليه الشيء بل التوقّف هو الأمر المصحّح للفاء. و لا شكّ أنّه يصحّ في الصورة المذكورة هذا» انتهى كلامه.

و أقول: هذا الجواب غير سديد و تجويز توارد العلل المستقلّة على معلول شخصى ممّا يصادمه البرهان القطعى الدالّ على استحالاته كما بيّن في مقامه. و بالحقيقة العلّة و الموقوف عليه في المواضع التى يترأى في ظاهر الأمر أنّ فيها تعدّد العلل هو القدر المشترك بينها لا الخصوصيات، كما في عليّة إعدام أجزاء المركّب لعدم ذلك المركّب. فإنّ العلّة هناك لعدمه هى عدم جزء ما له بل عدم جزء ما لعلّته التامّة المركّبة من تلك الأجزاء و غيرها. و هو أمر واحد لا تعدّد فيه.

ثمّ قال: «و الحقّ في الجواب أن يقال: لانسلّم إمكان حصول ذلك العلم المخصوص بغير الكسب، فإنّ العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص. فعلم من هذا المقام أنّ البداهة و الكسب يختلف باختلاف النشآت و الأطوار كما يختلف باختلاف الأشخاص و الأوقات» فتأمّل فيه.

العقل بالنسبة بينهما، بل يحتاج إلى دليل نقولنا: "العالم حادث أو قديم".
و المجهول إذا لم يكفه التنبيه و الإخطار بالبال كما في كثير من البديهيّات التي
يشتمل عليها هذا الفن، كما^١ صرّح به في التلويحات حيث قال: «و من الضروريّات
ما يُنبّه عليها دون الحاجة إلى معلوم و آلة. و كثير من هذا العلم هكذا، و بيتنى عليه
غيره، فلا يُحوج إلى قانون آخر ليتسلسل».^٢
و ليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة^٣ التي للحكماء العظماء كمعرفة النفوس و
العقول و الأنوار المجردة الحاصلة بالتوصل إلى مشاهدتها بطريق الرياضات و
المجاهدات دون سبيل الفكر و المقالات، إذ لا يكشف المقال عنها غير الخيال. و إذا
لم يكفه التنبيه و ليس ممّا يُشاهد فلا بدّ من اقتناصه بالفكر. و هو ترتيب أمور معلومة
مناسبة ترتيباً خاصّاً يتأدّى منها إلى المجهول، إذ ليس كلّ معلوم يوصل إلى أىّ
مجهول كان، بل لكلّ مجهول معلومات مناسبة هي الموصلة إليه دون ما عداها، و
ليست المعلومات المناسبة تُوصل إلى المجهول كيف كانت، بل لابدّ لها من ترتيب
خاصّ هو الموصل لا غير. و لهذا لم يكتف بقوله:
لابدّ له أىّ لذلك المجهول، من معلومات موصلة إليه أىّ إلى المجهول بل أردفه

١- س: على ما

٢- منطق التلويحات ٣

٣- قوله (ره): «و ليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة»

هذا تصريح بما ذكره آنفاً من أنّ ذى الوسط يمكن أن يحصل من جهة أخرى فلا يلزم
التسلسل عند عدم انتهاء اللوازم الغير البيّنة إلى لازم بيّن، تأمل.

٤- قوله: «من معلومات موصلة إليه»

من الناس من أنكر اكتساب النظريات من المعلومات مطلقاً و منهم من أنكر الاكتساب
في التصورات فقط. و استدللّ على ذلك بأنّ تحصيل العلم بالنظر غير مقدور لنا، لأنّ تحصيل
التصورات غير مقدور، فالتصديقات البديهيّة غير مقدورة، فجميع التصديقات غير مقدورة.
أمّا الأوّل فلأنّ طالبها إن كان عارفاً بها استحال طلبها لكونه تحصيلاً للحاصل. و إن كان
غير عارف بها فكذلك لكون الطلب فعلاً اختيارياً لابدّ فيه من تصوّر المطلوب.

و الجواب بكونه معلوماً من وجه مجهولاً من وجه غير مفيد، لأنّ الوجه الذى يصدق عليه أنّه معلوم غير الوجه الذى يصدق عليه أنّه مجهول لاستحالة صدق النفي و الإثبات على شيء واحد فيعود المخذوران عليهما.

و أمّا الثانى فلأنّ حضور طرفى التصديق إمّا أن يكون كافياً للتصديق البديهي. و يلزم أن يجزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي و الإثبات أو لا يلزم. فإن لم يلزم لم يكن القضية بديهية. و إن لزم كان التصديق واجب الحصول عندهما و ممتنع الحصول عند عدمهما. و ما يكون واجب الدوران نفيّاً و إثباتاً مع أمر غير مقدور نفيّاً و إثباتاً و جب أن لا يكون مقدوراً، فثبت أن التصديقات البديهية غير مقدورة.

و أمّا الثالث فالبيان جار فيه بمثل ما مرّ فوجب أن لا يكون شيء من العلوم مكسوباً. فهذه شبهة ذكرها بعض الفضلاء في كتبه.

أقول: الجواب أمّا عمّا ذكره في باب التّصوّر فبأنّ التحقيق في باب كون الشيء معلوماً من وجه هو أنّ وجه الشيء قد يؤخذ و يعتبر على وجه يصلح لأن يكون عنواناً لموضوع القضية المتعارفة، و قد يؤخذ و يعتبر لا على ذلك المنوال بل على أن يصلح عنواناً للقضية الطبيعية. ففي الأوّل يصير مرآة للملاحظة الأفراد كلاً أو بعضاً. و لهذا يسرى الحكم إليها كما في قولك: كلّ كاتب كذا أو بعض الكاتب كذا أو ليس كذا، و في الثانى يصير الوجه متصوّراً و مرئياً فقط و لا يصير مرآة لها. فقد تحقّق الفرق بين تصوّر الشيء بوجهه و بين تصوّر وجهه. و في كلا الاعتبارين و إن كان المعلوم بالذات و بالحقيقة هو الوجه دون ذى الوجه إلا أنّ فى الأوّل يكون ذو الوجه متّحداً معه متصوّراً بتصوّره بالعرض و على سبيل التبعية، كما في صورة المرأة، فإنّها المعلوم و المرئى بالذات، و ذو الوجه معلوم و مرئى بالعرض. و هذا القدر يكفى لتوجّه النفس إلى تحصيله من غير لزوم أحد المحالين لا تحصيل الحاصل و لا توجّه النفس نحو المجهول المطلق. فافهم إن شاء الله تعالى.

و عمّا ذكره ثانياً أنّ الإدراك التصديقي ضرب من الإدراك مبائن للتصوّر المقابل له فلا يلزم من مجرد حضور الطرفين و النسبة في الذهن الإذعان بثبوت أحدهما للآخر أو نفيه عنه، و إن كان التصديق بديهيّاً. و البداهة في التصديق لا ينافي التأخّر عن حضور الطرفين، فربما يحتاج إلى قصد من النفس أو التفات إلى إخطاره بالبال.

بقوله: ذات ترتيب موصل إليه منتهية أى من معلومات منتهية في التبيين إلى الفطريات، و إلا يلزم الدور إن انتهى المعلومات الموصلة إلى المجهول في التبيين إليه، و التسلسل إن لم تنته إليه.

و لما كان لزوم الدور و بطلانه ظاهراً، لامتناع توقّف الشيء على نفسه، جنح عن بيان لزوم الدور إلى بيان لزوم التسلسل و قال: و إلا يتوقّف كلّ مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله و لا يحصل له أوّل علم أى مكتسب، قطعاً لتوقّفه على محال، و هو حصول ما لا يتناهى في الذهن دفعةً، و هو محال، لحصول العلوم الكسبية لنا، و لأنّ العلوم ينزل من الفكر منزلة المادّة، و الترتيب منزلة الصورة؛ فصلاح الفكر يكون بصلاحيهما و فسادهما بفسادهما أو فساد أحدهما.

و لأنّ كلّاً من المادّة و الصورة منه تامّ و ناقص و باطل يُشبه التامّ - كما سُبِّحَ إن شاء الله تعالى- و الفطرة البشريّة لاتفى بالتمييز بين هذه الأحوال، و إلا لما خالف العلماء بعضهم بعضاً و لا الشخص الواحد نفسه في وقتين، إلا من أيّد بروح قدسيّة تريه الأشياء كما هي فاحتيج إلى آلة مميّزة للخطأ^١ عن الصواب هي المنطق. فهو

ثمّ لا يخفى على أحد أنّ الجمع بين التصرّين و ضمّ أحدهما بالآخر غير وجود كلّ منهما في النفس و غير وجودهما جميعاً. فهذا الجمع أمر غير واجب بل ممكن مقدور، فقس على ما ذكرناه فساد ما ذكره في عدم اكتساب النظريات التصديقية من البديهيات، و لأنّ الأصل إذا بطل كان ما يبتنى عليه باطلاً أيضاً.

١- قوله: «فاحتيج إلى آلة»

قيل عليه: البيان المذكور إنّما دلّ على الاحتياج إلى معرفة الطرق [ق: الطريق] الفكرية و موادّها على الوجه الجزئى لا على الوجه الكلّى. فقد ثبت الاحتياج إلى الأعمّ من المنطق لا إليه فلا يتمّ التقريب.

و أجب عنه بأنّ وقوع الخطأ بالفعل إنّما يستلزم عدم بداهة جميع الطرق الموصلة و موادّها. و معلوم أنّ العلم اليقيني لا يحصل بالجزئيات النظرية إلا من الكلّيات. فقد ثبت الاحتياج إلى القانون في اكتساب المطالب في الجملة. و لا معنى بالاحتياج هاهنا إلا هذا القدر.

علم يتعلم فيه أصناف ترتيب الانتقال الموصل و ما يقع فيه ذلك مستقيماً و ما لا يقع فيه.

الضابط السابع

في التعريف و شرائطه

و تقريره هو أن الشيء إذا عُرِفَ لمن لا يعرف، إذ التعريف إنما يمكن لمن لا يعرف الشيء لا لمن يعرفه، و إلا لكان تحصيلاً للحاصل، و لأنَّ معرف الشيء ما يكون

فإن قلت: إنما يلزم الحاجة إلى القانون المذكور إن لم يكن طريق آخر إلى تحصيل المطالب العلمية غير الفكر لكنّه ممنوع، فإنَّ من الطرق تخلية النفس عن الشواغل و التوجّه إلى المبدأ الفياض ليفاض عليه الحقّ الصريح.

قلنا: قد وقعت الإشارة من المصنّف إلى أن الحاجة إلى المنطق إنما هي بالنسبة إلى الذين يستفيدون المطالب بالنظر و الكسب، و أمّا غيرهم كمن يسلك طريق التصفية أو كماؤيد بالقوة القدسيّة فيستغنى عنه.

فإن قلت: لا يلزم من الدليل الاحتياج إلى جميع قوانين المنطق، فإنّه إنما يدلّ على أنّنا نحتاج إلى قانون مميز للخطأ عن الصواب و لو في بعض الأفكار.

و يمكن الجواب بأنّه ما من مسألة من مسائل المنطق إلا و لها دخل في العصمة عن الخطأ إمّا مدخلاً قريباً أو بعيداً حسب مراتب الموادّ و الصور. و ما من فكر إلا و يمكن الخطأ في موادّه و صورهِ إلا العلوم المتّسقة كبعض المنطقيات. و لهذا لا يحتاج إلى قانون آخر.

و فيه بحث و هو أنّه إذا كانت العصمة محتاجة إلى جميع المسائل فكان حصول المقصود مستحيلاً، إذ المسائل إنما يظهر بتلاحق الأفكار في مرور الأدوار.

و أجب عنه بأنّ معنى التوقّف كما مرّ يرجع في الحقيقة إلى المعنى المصحّح للقاء، و يكفي في حصوله الاحتياج إلى المنطق [ق: المطلق] بالنسبة إلى بعض من أبعاد المسائل سيّما ما هو بمنزلة الدعائم و الأصول. فقد ثبت الاحتياج إلى الجميع في الجملة. هذا ما قيل و هو كما ترى.

أعنى قولاً يكون معرفته^١ سبباً لمعرفة ذلك الشيء أو لتمييزه عن كل ما عداه؛ فينبغي أن يكون التعريف بأمور، لا بأمر واحد كما ذهب إليه المتأخرون من كون الناطق حداً ناقصاً و الضاحك رسماً ناقصاً، لأنّ تصوّر المجهول إنّما يستحصل^٢ بالفكر، و هو ترتيب أمور لا أمر واحد. و لأنّ المفرد لا يُعرّف^٣، لأنّ تصوّره إن لم يستلزم تصوّر

١- قوله: «أعنى قولاً»

إنّما فسّر الموصل بالقول أى المقول على الشيء لثلاً يصدق على غير الأقوال الشارحة كالأجزاء الوجودية و كذات الفاعل و ذات الملزوم و غير ذلك، فإنّ المعرف يجب أن يكون مقولاً أى محمولاً على المعرف. و لهذا عرّف المعرف للشيء بما يقال عليه لإفادة تصوّره.

فإن قلت: التعريف تصوير محض، و المعرف من باب التصوّرات فلا يكون فيه حمل، لأنّه مخصوص بالقضية فلا يصحّ تعريف المعرف للشيء بما يقال عليه أو يحمل عليه.

قلنا: المقصود بالذات من التعريف التصوير لا غير. و المعرف أيضاً من باب التصوّرات كما ذكرت، و لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولاً بل جميع أصناف المقول في جواب ما هو و في جواب أى شيء - مع أنّ المقصود منهما إفادة التصوير تاماً أو ناقصاً - يحمل على المسئول عنه في الجواب. هذا هو التحقيق، و لا حاجة إلى الاعتذار الذى ذكره بعض من لم يجوّز تحقّق الحمل في المعرف من حيث هو معرف بأنّ المراد بما يقال عليه ما من شأنه أن يقال. كيف! و عدّهم الحدّ بالنسبة إلى المحدود من أصناف المقول في جواب ما هو ممّا يؤكّد ما ذكرناه و يخدش ما ذكره.

٢- س: يستحيل

٣- قوله: «لأنّ المفرد لا يعرّف»

من الوجوه الدالة على أنّ التعريف لا يجوز بالأمر الواحد و أنّ الفكر عبارة عن ترتيب أمور أنّ المعرف يجب أن يكون معلوماً بوجه من الوجوه و إلا لكان طلبه محالاً. فالتعريف ينتظم من أمرين أعنى ذلك الوجه و مفرد آخر إن صحّ التعريف به. و منها أنّ التعريف بالمفرد عند من جوّزه لا يكون إلا بالمشتقّ، و مفهوم المشتق مركّب من ذات مبهمة و صفة معيّنة.

المطلوب أو يستلزم^١ ولم يكن معلوماً، لم يكن معرفاً. وإن كان معلوماً كان المطلوب معلوماً لعدم تخلفه عنه في المعلوماتية، فلا طلب ولا كسب. ولا يتأتى هذا في المركب، لجواز كون الترتيب مجهولاً.

و لأنّ الفصل أو الخاصّة لا يدلّ على المطلوب بالمطابقة، وإلا كان اسمه بل إنّما يدلّ عليه بالالتزام. وهو مشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من الملزوم إلى اللازم. وتلك القرينة إن صُرّح بها اقتضت لفظاً آخر بإزائها، فكان الدالّ بالحقيقة شيئاً لا شيئاً واحداً.

و لأنّ انتقال الذهن من شيء إلى شيء على سبيل اللزوم أمر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل. والانتقال من الحدود والرسوم إلى المطالب صناعي، وإنّما يتعلّق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير، فهي لا تكون إلا مؤلفة. وهذا الوجه قريب من الأوّل.

و لأنّ القول بأنّ المعروف من الأقوال الشارحة يناقض القول بجواز كونه مفرداً، وكذا القول بأنّ الفصل حدّ و الخاصّة رسم^٢ القول بأنّهما موصلان بعيدين. وإذا استحال أن يكون التعريف بأمر فيجب أن يكون بأمر تخصّصه أى تخصّص تلك الأمور ذلك الشيء بأحد وجوه ثلاثة، فإنّ غير المختصّ بالشيء يمتنع تعريفه به، إمّا لتخصّص^٣ الآحاد، وهو أن يكون كلّ واحد من تلك الأمور التي هي أجزاء المعروف مختصّاً بالشيء كقولنا في تعريف الإنسان: "إنّه ناطق ضاحك كاتب متفكر" وهو رسم ناقص، لخلوّه عن الجنس.

أو لتخصّص^٤ البعض، وهو أن يكون بعض أجزاء المعروف مختصّاً بالمعروف دون البعض. فإن كان غير المختصّ جنساً قريباً، والمختصّ إمّا فصل أو خاصّة كقولنا في تعريف الإنسان: "إنّه حيوان ناطق أو ضاحك" فهو حدّ تامّ أو رسم تامّ، وإن كان

١- ج: استلزم

٢- آ: + ناقص

٣ و ٤- س: لتخصيص

جنساً بعيداً كقولنا: "إنه جوهر ناطق أو ضاحك" كان حداً ناقصاً أو رسماً كذلك، و كذا إن كان عرضاً عاماً، كما إذا بدّلنا الماشي بالجوهر و قلنا: "إنه ماش ناطق أو ضاحك".

أو للاجتماع و هو أن يكون التعريف بأمور لا يخصّ أحادها الشيء و لا بعضها، بل يخصّه للاجتماع. و هو أن يختصّ مجموعها بالشيء دون شيء من أجزائه. و يسمى الخاصّة المركّبة، لأنّ اختصاصه إنّما حصل بالتركيب كقولنا في تعريف الخفّاش: "إنه طائر ولود" فإنّ كلّ واحد منهما أعمّ منه، و المجموع مختصّ به، و هو أيضاً رسم ناقص.

و التعريف لابدّ و أن يكون بأظهر من الشيء^١ سواء كان تعريفاً حديّاً أو رسمياً، لأنّ معرفته سبب لمعرفته، لا بمثله أى لا بما يُساويه في الظهور و الخفاء يعنى في المعرفة و الجهالة، و ما يكون أخفى منه أى و لا بما يكون أخفى من الشيء، أو يكون لا يُعرّف إلا بما عُرف به أى و لا بما يكون لا يُعرّف إلا بالمعرّف.

فقول القائل في تعريف الأب: "إنه الذي له ابن" غير صحيح، فإنّهما متساويان في المعرفة و الجهالة، و من عرف أحدهما عرف الآخر، لأنّ المتضايقين إنّما يعلمان معاً. و من شرط ما يُعرّف به الشيء أن يكون معلوماً قبله، لوجوب تقدّم العلّة على

١- قوله: «و التعريف لابدّ و أن يكون بأظهر»

قد شرط بعضهم شرطاً آخر و هو أن يكون بالمساوى في الصدق. و إنّما ترك المصنّف هذا لأنّه ليس هذا الشرط مذهب المحقّقين من الحكماء في مطلق التعريف. قالوا: لأنّ المقصود من التعريف تصوّر سواء كان بوجه مساو أو أعمّ أو أخصّ. و للصناعة في جميعها مدخل، فلا وجه لعدم اعتباره. نعم يشترط ذلك في المعرّقات التامة. قال أبو نصر الفارابي في المدخل الأوسط بعد ذكر الحدود: «و ما كان منها أعمّ من المحدود كان ذلك حداً ناقصاً» ثمّ قال في الرسوم: «و ما كان منها يفهم بنحو يخصّ الشيء و يساوى المفهوم عن إسم الشيء كان ذلك رسماً كاملاً. و ما كان منها أعمّ أو أخصّ كان ذلك الرسم رسماً ناقصاً». هذا كلامه و لم يذكر في الحدّ الأخصّ لعدم إمكانه. و ذلك لأنّ الأخصّ من عوارض الأعمّ سواء كان نوعاً له أو فصلاً مقسماً أو خاصّة لنوع منه، و التعريف بالعرض لا يكون حداً بالبتّة.

المعلول، مع أن معرفته سبب لمعرفته، لا معه كما في المثال. و في أكثر النسخ: "قبل الشيء لا مع الشيء" أو قال، و في أكثر النسخ: "أو يقال" و كلاهما يحتاج إلى تأويل ليصحّ العطف على قوله: "فقول القائل"، إذ لا يصحّ عطف الفعل على الإسم إلا بتأويل: "النار هو الأسطقس الشبيه بالنفس" و النفس أخفى من النار. و هذا مثال تعريف الشيء بالأخفى، و هو ظاهر.

وكذا قولهم: "إنّ الشمس كوكب يطلع نهاراً" أى غير صحيح، لأنّه تعريف الشيء بما لا يعرف إلّا به و لكن بمرتبة واحدة، إذ النهار لا يعرف إلّا بالشمس. و لهذا قال: و النهار لا يعرف إلّا بزمان طلوع الشمس. و قد يكون بمراتب كقولهم: "الاثنان هو الزوج الأول" و الزوج هو المنقسم بمتساويين، و المتساويان هما اللذان لا يزيد أحدهما على الآخر، و اللذان لا يزيد أحدهما على الآخر اثنان.

و إنّما أحرّ التعريف بالأخفى عن التعريف بالمساوى، لأنّه أدخل في الخطأ، لأنّ المعرف يجب أن يكون أعرف من المعرف. فأول مراتب الفساد في التعريف أن يكون بالمساوى ثمّ بالأخفى ثمّ بنفسه كقولهم: "الزمان هو مُدّة الحركة" لأنّ الأخفى ربما كان أعرف من بعض الوجوه أو بالنسبة إلى بعض الناس، و لا كذلك نفس الشيء، ثمّ بما لا يعرف إلّا به، لأنّ تعريف الشيء بنفسه يقتضى تقدّم العلم بالشيء على العلم به بمرتبة واحدة؛ و بما لا يعرف إلّا به يقتضى تقدّمه إمّا بمرتبتين كما في الدور الظاهر، و مثاله تعريف الشمس، أو بمراتب كما في الدور الخفى، و مثاله تعريف الاثنين. و الدور الخفى أقلّ شناعةً من الظاهر و أردأ في الحقيقة منه، لكثرة المراتب في تقدّم الشيء على نفسه فيه.

و ليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ أى و ليس تعريف الشيء عبارةً عن تبديل اللفظ بلفظ أشهر منه كما يقال لمن يعرف الخمر دون العقار و يسأل: ما العقار؟ فيقال: إنّ الخمر، فإنّ تبديل اللفظ بلفظ إنّما ينفع لمن عرف الحقيقة و التبس عليه المعنى اللفظ. و هو إنّما ينتفع به في معرفة اللغات و معانى الألفاظ لا في معرفة الحقائق.

و الإضافيات ينبغي أن يؤخذ في حدودها السبب الموقع للإضافة، لأنّه لما امتنع

تعريف أحد المتضايين بالآخر - لأنّ العلم بهما معاً لتساويهما في المعرفة و الجهالة، مع وجوب تقدّم العلم بالمعرّف على العلم بالمعرّف - وجب أخذها مجردين عن الإضافة و تعريف كلّ واحد منهما بالسبب الموقع للإضافة ليحصل معاً في العقل، ثمّ يُخصّص البيان بالذي يراد تعريفه منهما، فينتصب حدّاً له من غير لزوم دور و لا تعريف بالمساوى كقولنا في تعريف الأب: "إنّه حيوان تولّد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك" أى من حيث تولّد آخر من نوعه من نطفته. فالحيوان إحدى الذاتين المضافتين و هو الأب، و الذات المضافة الأخرى التى من نوعه هى الابن، و قد أخذنا عاريتين عن الإضافة و تولّد آخر من نطفته هو السبب الموقع للإضافة.

و يجب تكرار هذا السبب و إن نهى التكرار فى الحدود، و إلاّ لأمكن صدقه على الذات الموصوفة بالأبوة، لا من جهة صفة الأبوة، لكن المقصود تحديد الذات مع تلك الصفة. و بهذا التكرار اختصّ البيان بالأب من غير أن يكون فيه شيء يتبيّن بالابن أو حوالة تتوقّف عليه.

و المشتقات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق كقولنا فى تعريف الأسود: "إنّه شيء ما قام به السواد". و إنّما ذكرها عقيب الإضافات ليعلم أنّها أيضاً ممّا يجب التكرار فى حدودها للحاجة، لأنّ الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران: الأوّل أخذها مع صفة السواد، و الثانى أخذها مجردة عنها، لكن المعرفّ هو الأوّل دون الثانى. و لما كان قولنا: "شيء ما قام به السواد" يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا: "من حيث هو كذلك" ليخرج المعنى الثانى و يبقى المعنى الأوّل الذى هو المقصود بالتعريف.

فصل

[الحدود الحقيقية و صعوبة تحصيلها]

فى بيان أنّ الوفاء بإعطاء الحدود الحقيقية حقوقها صعب جداً لجواز الإخلال

بذاقي لم يُطَّلَع عليه،^١ ولكثرته ما يقع فيها من الأغاليط الحديثة^٢ بخلاف الحدّ المفهومى،

قال الشيخ الرئيس فى رسالة الحدود (ص ٢٣١): «سألونى أن أُملى لهم حدود أشياء يطالبونى بتحديدِها، فاستعفيت من ذلك علماً بأنّه كالأمر المتعذّر على البشر، فإنّ المُقدّم على هذا بجرأة وثقة لحقيق أن يكون أقر من جهة الجهل بالمواضع التى يفسد الحدود و الرسوم». و قال أيضاً فيها (ص ٢٣٢): «إنّ الصعوبة التى بحسب الحدّ الحقيقى فهو أمر ليس من جهة تفادينا وإشفاقنا على أنفسنا من المزلّة وإنما هو بحسبها فقط، بل هذه الصعوبة أجلّ من أن يكون العائق والمتوقّى عنه عذراً» وقال: «بل نحن إنّما نعرف بالعجز والقصور ونستعفى عمّا سألوه لقصورنا عن إيفاء الرسوم حقوقها والحدود غير الحقيقة حقّها وأمن الخطأ فيها».

هذا ما ذكره وذكر فى موضع آخر منها أيضاً هذا المعنى على وجه أبلغ وأبسط حيث بيّن مواضع الاشتباه والغلط فى الحدود كما سنذكره. والغرض من نقل كلامه أن يظهر أنّه معترف بصعوبة الإتيان بالرسوم والحدود الغير الحقيقية فضلاً عن الإتيان بالحدود الحقيقية، لثلا يظنّ بمثله ومن فى طبقته أنّه غافل عن هذا غير محتاط فيه. وذلك لأنّ أكثر تعريضات المصنّف (قدس سرّه) فى هذا الكتاب بالنسبة إليه وأصحابه.

١- قوله: «لجواز الإخلال بذاقي»

قال الشيخ الرئيس فى رسالة الحدود (ص ٢٣٤): «فانظر من أين للبشر أن يحضره فى التحديد اتقاء أن لا يأخذ لازماً فيما لا يفارق ولا يجوز رفعه مكان الذاتى؟! ومن أين له أن يأخذ الجنس الأقرب فى كلّ موضع ولا يغفل فيماخذ الأبعد على أنّه الأقرب؟! فإنّ التركيب لا بدّ له. والقسمه التى لا طفرة فيها أصعب شىء، واصطيد هذا البرهان عسر. ثمّ لنضع أنّه قد حصل جميع ما حصله ذاتياً ليس فيه من اللوازم الغير الذاتية شىء وأخذ الجنس الأقرب، فمن أين للبشر جميع الفصول المقومة للمحدود؟! إذ كانت مساوية، وأن لا يغفله حصول التمييز فى بعضها عن طلب الباقي! وكيف يجد فى كلّ واحد وجه الطلب؟ وكذلك فى الأقسام التى تقع فى فصول متداخلة أنّه كيف ذلك أو كانت فى الأجناس التى هى فوق الجنس القريب فيقسم ذلك الجنس ضربين من القسم المتداخلة! وكيف يمكن أن نتحفظ فى كلّ موضع فيطلب الجنس الأول من أول القسمين ومع ذلك لا يضع الفصل الذى

إذ لا صعوبة فيه، مع أنه ينتفع به في العلوم نفعاً لا يقصر عن الذي بحسب الماهية و الحقيقة.

و تقريره أنه اصطلاح بعض الناس على تسمية القول الدالّ على ماهية الشيء حداً.^٢

للقسمة الأخرى إن كان ذاتياً و إن كان على ما يقوله بعض الناس إنّ الفصول الذاتية لا تكون متداخلة و إنما يداخل الذاتي غير الذاتي! فكيف يمكن الإنسان أن يتحرّز في كلّ موضع فيأخذ ما توجهه القسمة الذاتية دون غير الذاتية؟! فهذه الأسباب و ما يجري مجراها ممّا لا نطول به كلامنا هاهنا تؤيسنا أن نكون مقتدرين على توفية الحدود الحقيقية حقّها إلا في النادر من الأمر. و أمّا في الحدود الناقصة و الرسوم فأسباب عجزنا فيها كثيرة ذكرت في طويقا و إن لم نذكر لهذا» انتهت ألفاظه.

١- قول الشارح (ره): «و لكثرة ما يقع فيها من الأغاليل الحدية»

اعلم أنّ إهمال الحثييات كثيراً ما يوجب الغلط. فالماهية الجنسية إذا أخذت [ن: كانت] متخصصة لا تنقل على المختلفات، و إن أخذت مشروطة بلا تخصيص فتتأني اقتربانها بفصل و لم تصدق على المجموع الذي هو النوع، لأنّها جزئية. فعلى التقديرين لا تكون جنساً، بل بحسب أخذها مطلقة إذا كان جنساً، و به يقاس حال الفصل. فمن الغلط في التعاريف أخذ الجزء مكان الجنس، إذ الجزء إذا حمل على الكلّ يكون تكراراً. و من الغلط أخذ الفصل مكان الجنس كقولهم: العشق إفراط المحبة. و إنما اللائق أنّه محبة مفرطة.

و منه أخذ الموضوع الفاسد مكان الجنس كقولهم: الرماد خشب محترق.

و منه تعريف الشيء بمساويه في المعرفة و الجهالة كما [ق: - كما] في المتضايين و كذا الحال في المتضادين كقولهم: السواد هو ما يضادّ البياض، أو بما هو أخفى كقولهم: النار هو الأسطقس الشبيهة بالنفس، أو بنفسه كقولهم: الإنسان حيوان بشريّ، أو بما لا يعرف إلا به كقولهم في حدّ الشمس: كوكب يطلع نهاراً. و قد مرّ بعض هذه في الكتاب.

و من الغلط ما يقع بسبب إيراد الأسماء المجازية و المشتركة و الأسماء الغريبة. و لذلك يجب الاحتراز عنها، فإن لم يوضع للمعنى إسم فليخترع ما يناسبه من الأسماء.

٢- و الحدّ إمّا أن يكون تامّاً أو ناقصاً. فالتامّ هو المشتمل على جميع ذاتيات الشيء و

و ذلك لمنعه أن يدخل في المحدود خارج عنه أو يخرج عنه داخل فيه، إذ الحدّ في اللغة: المنع. و كأنّه يشير به إلى الشيخ الرئيس ابن على ابن سينا (رحمه الله) حيث ذكر في الإشارات^١ أنّ «الحدّ قول دالّ على ماهيّة الشيء»^٢ أى هو لفظ مركّب يدلّ عليها مطابقة. فبالقول خرج اللفظ المفرد، لأنّه إنّما ينتفع به في المباحث اللفظيّة دون المعنويّة، و بالدالّ بالمطابقة، الدالّ بالتضمّن و الالتزام.

و منه يُعلم أنّ وقوع إسم الحدّ على التامّ و الناقص بالاشتراك، لأنّ التامّ يدلّ على الماهيّة مطابقة، و الناقص بالالتزام، و على الحدود الناقصة بالتشكيك؛ إذ

أجزائه الداخلة في ذاته و حقيقته، و لا يكون إلّا واحداً، إذ جميع ذاتيات الشيء لا زيادة فيها و لا نقصان. و أمّا الحدّ الناقص فهو المركّب من بعض الأجزاء. و هو كثير متفاضل بكثرة الأجزاء و قلّتها. (ش)

١- قوله (ره): «حيث ذكر في الإشارات»

و ذكر أيضاً في رسالة الحدود (ص ٢٣١): «و أمّا الحدود الحقيقية فإنّ الواجب فيها - بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق - أن تكون دالّة على ماهية الشيء. و هو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذّ من المحمولات الذاتية شيء إلا و هو مضمّن فيه إمّا بالفعل و إمّا بالقوّة. و الذى بالقوّة أن يكون كلّ واحد من الألفاظ المفردة التي فيه إذا تحصّلت و حلّلت أجزاء حدّه و كذا إذا فعل بأجزاء حدّه يحلّ آخر الأمر إلى أجزاء ليس غيرها ذاتياً، فإنّ الحدّ إذا كان كذلك كان مساوياً للمحدود بالحقيقة، إذ كان مساوياً له في المعنى كما هو مساو له في العموم لا كالحساس و الحيوان، إذ الحساس منهما مساو للآخر في العموم و ليس مساوياً له في المعنى؛ لأنّ المراد بلفظ الحساس شيء ذو حسّ، و بالحيوان أشياء آخر مع هذا الشيء. فالحيوان أكثر من الحساس في المعنى و إن كان مساوياً له في العموم» انتهى ما ذكره.

فظهر من اشتراط كون المساواة في المعنى بين الحدّ و المحدود أنّ الحدّ يمنع أن يدخل في المحدود خارج عنه أو يخرج عن المحدود داخل فيه كما ذكره الشارح.

الناقص الكثير الأجزاء أولى بهذا الإسم^١ من قليل الأجزاء^٢.
و لأنّ الحقائق منها أصليّة، و هي التي يتقوّم وجود جزئها العامّ بجزئها الخاصّ، و منها غير أصليّة، و هي ما لا يكون كذلك كما هيّة مركّبة من أمرين أو أمور متساوية لها مثلاً؛ و يتركّب^٣ الحدّ في الأصليّة من الذاتيّات أى من الجنس الذي هو جامع للمقوّمات المشتركة، و الفصل الذي هو جامع للمقوّمات المميّزة، و في غير الأصليّة من غيرها، و هي الأمور الداخلة في حقيقته؛ لا أنّ الحدّ لا يتركّب إلا من الجنس و الفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع و حكم أنّ كلّ الحقائق مركّبة منهما، و ليس الأمر كذا، لأنّ هذا الحكم مختصّ بالحقائق الأصليّة؛ أشار إلى القسمين و قال:

و يكون أى الحدّ، دالاً على الذاتيّات أى كما في الحقائق الأصليّة و الأمور الداخلة في حقيقته أى حقيقة الشئ كما في الحقائق الغير الأصليّة. و لا يكون إلا واحداً، لأنّ جميع أجزاء الشئ واحد، سواء يقوم وجود جزئها العامّ بالخاصّ أو لا، و لا يحتمل الزيادة و النقصان كما في الحدّ الناقص^٤.

١- آ: الرسم

٢- قوله: «إذ الناقص الكثير الأجزاء أولى بهذا الإسم»

أى إسم الحدّ لا إسم الحدّ الناقص، فإنّه مركّب من الحدّ و الناقص. ف باعتبار [ق]:
فاعتبار [الجزء الأوّل يكون [ق]: لكون] التشكيك فيه كما ذكره. و باعتبار الجزء الثاني يكون التشكيك بعكس ما ذكره، فإنّ الناقص القليل الأجزاء أولى بهذا الإسم من الناقص الكثير الأجزاء.

٣- س: تركيب

٤- قوله: «و لا يحتمل الزيادة و النقصان»

أى لا يجوز في التأمّن من الحدّ الإخلال بشئ من المقوّمات بل يجب إيرادها و إن كانت الدلالة على سبيل التضمّن. فعلم أنّ الإيجاز الذي وقع لبعض في حدّ الحدّ حيث قال: إنّ القول الوجيز الدالّ على ماهية الشئ و كذا ما ذكره العلّم الأوّل في كتاب طويقا غير معتبر. و ذلك لعدم جواز طرح المقوّمات و لا الزيادة عليها فيها، سواء قلّت الألفاظ أو

و تعريف أى اصطلاح على تسمية تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسماً، وتركبه تماماً يدل على آثار الشيء و عوارضه، إذ الرسم هو الأثر. و فى بعض النسخ: "و تعريف الحقيقة بالخارجيات رسماً"، و فى كثير من النسخ: "و معرف الحقيقة من الخارجيات رسماً". و هذا أولى من الأول، إذ فيه تكرار خال عن الفائدة، إذ العوارض لا تكون إلا خارجية؛ و من الثانى، إذ لفظة "الخارجيات" ليست على ما ينبغى، بل الأصوب: الخارجيات. و الكل متقارب، إذ البحث لفظى، و المقصود واضح.

و اعلم أن الجسم مثلاً إذا أثبت له مثبت كالمعلم الأول و أتباعه من المشائين، جزءاً كالهوى و الصورة البسيطتين الغير المحسوستين،^١ لذهابهم إلى أن كل جسم طبيعى مركب منهما، يشك فيه بعض الناس أى من المتكلمين و غيرهم، و ينكره بعضهم. و فى بعض النسخ: "و ينكره بعض الناس" أى من المتكلمين الذاهبين إلى أن الجسم مركب من الأجزاء التى لا تتجزئ، و من القدماء القائلين بأن الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير، كما ستعرف ذلك الجزء يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة؛ فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى^٢ أى الجسم، لتعقل الجسم دون

كثرت. فأخذ الوجيز فى حدّ الحدّ خطأ. على أنه أمر إضافى متفاوت مجهول، و الاحتراز عن مثله واجب فى التعريف.

١- و أما الأمور المحسوسة منه فكلّها أعراض لإمكان تبدّلها و تغيّرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بجالها. (ش)

٢- قوله (قدّس سرّه): «فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى» اعلم أن هاهنا نظراً حكماً يجب التنبيه عليه، و هو أن ماهية الشيء مطلقاً غير ماهيته بحسب الوجود الخارجى فى الاعتبار، و كذا غيرها [ق: غيره] بحسب الوجود فى الذهن. و كذا الأجزاء الموقّمة للماهية بما هى هى غير الأجزاء الوجودية، خارجية كانت كالمادة و الصورة الخارجيتين أو ذهنية كالمادة و الصورة العقليتين. و نسبة الأجزاء الوجودية إلى أجزاء الماهية - أى الجنس و الفصل - نسبة العوارض إلى الذاتيات. و فى المركّب الخارجى - كالحىوان المركّب ماهيته من جنس هو مفهوم الجسم النامى، و فصل و هو الحساس، و

ذلك الجزء الغير المحسوس، بل لا يكون الاسم أى إسم الجسم عند الجمهور موضوعاً، إلا لمجموع لوازم تصوّره أى لا لمجموع لوازم محسوسة للجسم أدركوها من طريق

وجوده من مادة و صورة كالبدن و النفس- نسبة مادّته أى بدنه إلى جنسه و هو الجسم التامى نسبة النوع إلى الجنس، إذ الفرق بينهما بالتعيين و الإبهام، و كذا صورته أى نفسه إلى فصله نسبة المعين إلى المبهم، فإن الطبيعة الجنسية إذا أخذت لابتشرط شىء غيره يكون جنساً مبهماً؛ و إذا أخذت بشرط لا شىء أى بشرط خروج ما هو غيره كانت مادة، و إذا أخذت بشرط شىء أى بشرط دخول ما هو مقوم له فى وجوده الخاصّ فيه كانت نوعاً محصّلاً.

و المادة أيضاً نوع بسيط منه إلا أنّه يحتاج إلى محصل خارجى آخر. و كذا الكلام فى الفصل و الصورة من جهة الفرق بينهما بالإبهام و التعيين. و قد تقرّر عندهم أنّ النوع من عوارض الجنس و كذا المعين من عوارض المبهم.

إذا تقرّرت هذه المقدمة فنقول: للجسم الطبيعى ماهية مطلقة مركّبة من جوهرية و قبول الطول و العرض و العمق. و هذا هو أمر متفق عليه بين الفرق الثلاث. و لا نزاع لأحد فى تحقّق هذين المفهومين فيه لذاته و أحدهما جنس له لأنّه الذائق التام المشترك، و الآخر فصل له لأنّه الذائق المختص. إنّما النزاع فى نحو وجود هذين الذاتيين أهما موجودان بوجود واحد كما هو رأى الرواقيين، أو بوجودين اثنين [س: كما فى الماهيات المركّبة] كما هو مذهب المشائين، أو هما موجودان بوجودات كثيرة يكون مادّتها عين صورتها كما فى العدد كما هو مذهب المتكلمين.

و هذه الأبحاث كلّها خارجة عن بيان ماهية الجسم بل هى فى بيان نحو وجودها الخارجى الذى هو من عوارض ماهية الجسم بما هو جسم. فالماهية معلومة للكلّ و الوجود مجهول للبعض. و كذا الكلام فى تعريفات الأنواع الجسمانية كالماء و الهواء و غيرها، فإنّ لكلّ منهما حداً مركّباً من جنس و فصل معلومين عند الكل مع اختلافهم فى جوهرية الصور النوعية التى هى مبادئ فصول تلك الأنواع و عرضيّتها. فتلك الفصول معلومة المعانى مجهولة نحو الوجودات هل هى جواهر أو أعراض. و لا منافاة فى ذلك أيضاً. هذا ما سنح فى هذا المقام فافهم يا حبيبى و اغتنم.

الحسّ.

ثم إنَّ كلّ واحد من الماء مثلاً أو الهواء إذا ثبت أنَّ له أجزاءً غير محسوسة يُنكرها بعض الناس كالأوائل من القدماء والمتكلِّمين من المتأخِّرين، فتلك الأجزاء عندهم أى الهيولى والصورة عند المنكرين، لا مدخل لها في ما يفهمون منه^١ أى من ذلك الجسم، لأنَّهم يفهمونه دون تلك الأجزاء. وكلّ حقيقة جرميّة أى من المركّبات، إذا كان الجسم أحد أجزائها، وحاله أى وحال الجسم، والواو للحال؛ وتقديره أنَّ حال الجسم كما سبق أى من كونه موضوعاً لأمر ظاهرة عند الجمهور، فما تصوّر الناس منها أى من تلك الحقيقة الجرميّة، إلا أموراً ظاهرة عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع ولهم.

فإذا كان حال المحسوسات أى في تعريفها بالذاتيات والأجزاء الغير المحسوسة على ما هو طريقة المشائين كذا أى في الصعوبة وعدم حصول اليقين فكيف حال ما لا يحسّ شيء منه أصلاً؟ أى من الجواهر العقليّة والنفسيّة يعنى يكون تعريفها بالحدّ على ما يذكره المشاؤون أصعب.^٢

ثمَّ الإنسان إذا كان له شيء به تحقّقت إنسانيّته، وهو نفسه الناطقة، وهو أى ذلك الشيء أعنى حدّه المذكور مجهول للعامة^٣ والخاصّة من المشائين حيث جعلوا حدّه

١- قوله: «فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها في ما يفهمون منه»

قد علمت أنَّ تلك الأجزاء نسبتها إلى ماهية الجسم نسبة العوارض لها. والشكّ في العارض لا ينافي معلوميّة الماهية بكنهها. وقوله: «فما تصوّر الناس منها إلا أموراً ظاهرة هي المقصودة بالتسمية» الحقّ أنَّ حقيقة الجسم أمر معقول غير محسوس، والحسّ متعلّق بظواهره وأطرافه لكن بعد تعلّق الإحساس بظواهره يصير حقيقة معلومة [س: معقولة] من غير توقّف على شيء آخر من معرّف أو برهان كما لا يخفى.

٢- وهذه مقدّمة ذكرها هاهنا توطئة لصعوبة التعريفات بالذاتيات والأجزاء الغير

المحسوسة على طريقة المشائين. (ش)

٣- قوله: «حدّه المذكور مجهول للعامة»

حاصل الكلام أنَّ المأخوذ في تحديد الإنسان هو الحيوان الناطق، وكلاهما مجهولان

سيما الناطق الذي به تحققت إنسانيته، فإن حقيقة النفس غير معلومة.

أقول: تحقيق هذا المقام يستدعى تهديد مقدّمة و هي أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم، كما أن الفصل أيضاً بالقياس إليه عرض مفارق. ثم ذكروا أن الجنس في المركّبات الخارجية متحد مع المادّة و الفصل مع الصورة، فيلزم من هذين القولين أن فصول الجواهر لا تكون جواهر في مرتبة الذات و إن صدق عليها في نفس الأمر معنى الجواهر. و الفرق بين الاعتبارين مقررّ كما بيّن في مقامه. وكذا الحال في الصور النوعية لأنها متّحدة مع الفصول كما هو التحقيق عندنا و سيجيء زيادة الاستبصار في مباحث الصور النوعية إن شاء الله تعالى. و لا يلزم من عدم كونها جوهراً في ذاتها كونها أعراضاً أو مندرجة تحت بواقي المقولات العرضية حتّى يلزم تقوّم الجواهر - أى النوع المركّب - بالعرض فإن كثيراً من الحقايق البسيطة غير مندرجة تحت شيء من الاجناس العالية. و قد صرح بذلك الشيخ الرئيس في قاطيغوريوس الشفاء، بل اللازم أن كلّ ما له حدّ نوعيّ يجب اندراجه تحت شيء منها. و لا يجب أن يكون لكلّ شيء حدّ و إلا لزم الدور أو التسلسل، بل من الأشياء ما يتصوّر بنفسها لا بحدّها كالوجود و كثير من الوجدانيات.

ثمّ الإنسان مركّب من البدن الذي هو مادّته و نفسه التي هي صورته. و قد برهن على جوهرية النفس و تجرّدها و بقائها بعد البدن ببراهين قطعية. و هذه كلّها ينافي كونها صورة منوّعة للجسم، لأن الصورة كما يحتاج إليها المادّة في بقائها كذلك هي تحتاج إلى المادّة في تشخّصها و لوازم وجودها. و أيضاً النفس حادثة، و كلّ حادث يفتقر إلى مادّة هي حاملة إمكانه و استعدادده. و حامل إمكان الشيء لابدّ و أن يكون حاملاً لذلك الشيء عند وجوده و يكون ذلك الشيء مقترناً به لا مبائناً عنه كلّ المباشنة.

فالتحقيق في المقام أن يقال: إن البدن الإنساني لما استدعى بمزاجه الخاصّ صورة مدبّرة متصرّفة فيه محرّكة له فوجب على مقتضى جود الواهب أن يفيض عليه ما يطلبه باستعدادده، لكن مثل هذا الأمر لما لم يكن إلا أن يكون عقلاً بالقوّة فلاحالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث أن البدن اقتضاه بالذات بل من حيث أن ما اقتضاه لا ينفكّ عن جوهر مفارق بالقوّة. فالبدن بمزاجه الخاصّ استدعى أمراً مادّياً أو جهة مادّية من أمر لكن

الحيوان الناطق، لأنّ الحيوان غير معلوم، لأنّه حقيقة جرميّة أحد أجزائها الجسم. و ما شأنه ذلك لا يُعلم منه حقيقته، بل إنّما يُعلم منه أمور ظاهرة كما تقدّم بيانه. و استعداد النطق عرضي تابع للحقيقة^١ أى للحقيقة الإنسانية.

جود المبدأ اقتضى ذاتاً قدسيّة.

ثمّ يجب على كلّ سالك و طالب أن يعلم أنّ النفس الإنسانيّة ذات أطوار كثيرة، و لها أطوار وجوديّة بعضها فوق بعض. و فيها يقع التفاوت بين النفوس إلا أنّ الجميع مشتركة في كونها صورة قائمة بالمادّة منوّعة لهذا النوع البشرى. و الكلام في أطوار النفس و مقاماتها و درجاتها طويل. و الذى يحتاج إلى ذكره هاهنا أنّ النفس الإنسانيّة لها وجهان: وجه إلى البدن و هو اعتبار كونها صورة مقوّمه للمادّة محصّلة للنوع، و وجه إلى عالم القدس و هو في أكثر النفوس قوّة محضة هى قوّة كونها عقلاً بالفعل.

و الوجه الأوّل هو كونها بالفعل صورة مدبّرة حسّاسة متفكّرة متخيّلة. و هذا الوجه معلوم لكلّ أحد. و هى بهذا الاعتبار مبدأ فصل الإنسان أعنى الناطق المميّز له عن باقى الحيوانات. و أمّا الذى هو غير معلوم لكلّ أحد هو ذاتها العقلية عند صيرورتها عقلاً بالفعل و هى غير موجودة بالفعل في أكثر الناس.

و بالجملة للنفس وجود رابطيّ مادّي و وجود استقلالى جوهرى. و هى بأحد الوجودين صورة منوّعة متّفقه الأفراد معلومة الإنّيّة و الهويّة، و بالآخر أمر خارج عن عالم البدن صائر إمّا ملكاً أو شيطاناً أو من جنس الحشرات الأخرويّة بحسب ملكاته و أخلاقه ممّا يطول شرحه.

فإذا تمهّد هذه المعلومات ظهر أنّ تحديد الإنسان بالحيوان الناطق تحديد صحيح مفيد لمعرفة ماهية الإنسان البشرى و العلم بكنه ذاته. و الذى دخل من جوهر النفس فيها أمر صوريّ طبيعى متّفق في كلّ الأفراد. و هى النشأة الأولى من النفس، و له تماميّة تتفاوت هى في النفوس و يختلف بها حالها في النشأة الثانية. و قد تقرّر عند الراسخين في الحكمة المتعالية أنّ النفس الإنسانية مادّة الحقايق الأخرويّة. و هى هاهنا صورة المادّة الحيوانية الجرمانية فتلطّف في سرّك حتّى تشهد.

١- قوله: «و استعداد النطق عرضيّ تابع للحقيقة»

و النفس التي هي مبدأ هذه الأشياء لا تعلم إلا باللوازم و العوارض^١ لكونها غير محسوسة. و لا أقرب إلى الإنسان من نفسه^٢، و حاله كذا أى في امتناع معرفة نفسه

أقول: بل استعداد النطق أى ما به يكون الإنسان عاقلاً بالقوة أمر داخل في حقيقة الإنسان مقومٌ لتمام ماهيته تقويم الفصل للنوع و مقومٌ لمادته الحيوانية تقويم الصورة للمادة، فإنَّ الفصل كما ثبت مقرّر لماهية النوع و مفيد لوجود الجنس. و كذا حكم الصورة التي هي متّحدة به بحسب بعض الاعتبارات، فإنّها علّة صورية للمركّب داخلة فيه و علّة فاعليّة خارجة منها بوجه.

و الحاصل أن كلّ فصل و صورة هو من العلل الداخلة بالقياس إلى النوع و المركّب و هي المادّة و الصورة. و هو أيضاً من العلل الخارجة بالقياس إلى الجنس و المادّة و هي الفاعل و الغاية. و قد مرّ أن الجنس و الفصل جزءان مقومان للماهية مطلقة سواء كانت موجودة في الخارج أو في الذهن أو مجردة عنهما بحسب الاعتبار. و المادّة و الصورة جزءان مقومان لها بحسب الوجود الخارجى أو العقلى، لأنّ المادّة أخصّ من الجنس و الصورة أخصّ من الفصل بوجه و متّحدان بهما بوجه. و لهذا تفصيل يطلب من كتاب الشفاء.

١- قوله: «و النفس التي هي مبدأ هذه الأشياء لا تعلم إلا باللوازم و العوارض»

أقول: لا سبيل إلى معرفة البسائط الوجودية إلا باللوازم التي توصل الإنسان إلى حاقّ الماهيات. و النفس الناطقة و إن كانت تمام حقيقتها مجهولة لأكثر الخلق إلا أن كلّ من له درجة في العلم البحثى يعلم أن في الإنسان جوهرأ مدركأ للكليات مميّزأ محركأ للبدن شاعراً بذاته متصرّفاً في قواه البدنيّة و الحسيّة و الخياليّة و الوهميّة. و هذا القدر منه كاف في معرفة الإنسان بمجده، و ما سوى ذلك من درجات النفس و مقاماتها التي توجد لبعض الأشخاص و يخلو عنها البعض خارج عن ماهية الإنسان بما هو إنسان، و لا مدخل له في حده. كيف لا؟ و النفس عند صيرورتها عقلاً بالفعل خرجت عن هذا العالم و عن كونها داخلاً تحت جنس الحيوان اللحمى النامى «و ينقلب إلى أهله مسروراً».

٢- قوله: «و لا أقرب إلى الإنسان من نفسه»

قد علمت أن كلّ أحد يعرف من نفسه ما هو مبدأ فصله المميّز له عن سائر أنواع الحيوان لامتيازها عنها بالفكر و الرويّة و استخراج الصناعات بالحيل و ذلك كاف في

بطريق المشائين، فكيف يكون حال غيره أى من الجواهر العقلية التى لاتتعلق بشيء أصلاً ولائحس، يعنى يكون لامحالة معرفتها بتلك الطريقة فى غاية الصعوبة. على أننا نذكر فيه أى فى هذا البحث، ما يجب فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة.

قاعدة إشراقية

فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات

و تقريره أنه سلم المشاؤون أن الشيء يذكر فى حده أى التام الذاتي العام والخاص. فالذاتي العام الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر كالحیوان مثلاً، للحقيقة الكلية التي يتغير بها جواب ما هو كالإنسانية و الفرسية و غيرها، يسمى الجنس أى القريب لتلك الحقيقة. و لهذا قيد بقوله: «الذى ليس بجزء لذاتي عام آخر» ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلاً فإنه و إن كان ذاتياً عاماً للحقيقة أى للنوع، لكنه جزء لذاتي عام آخر لها، و هو الحيوان. و الذاتي الخاص بالشيء سموه فصلاً.

و لهذين نظم فى التعريف غير هذا أى و للجنس القريب و الفصل نظم فى التعريف - أى فى تعريف ذو نظم و ترتيب صناعى - غير هذا المذكور، إذ لا نظم له، قد ذكرناه فى مواضع أخرى من كتبنا. و لشهرتهما - و هو أن الجنس كلّى كذا و كذا،^١ و

التحديد.

١- قوله: «و هو أن الجنس كلّى كذا و كذا»

أى كلّى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو. و ربما يحذف لفظ الكلّى فى هذا التعريف. و الأولى إيراده، لأن لفظ المقول على كثيرين غير مغن عنه، إذ الكلّى جنس للجنس. و ذكر الجنس واجب فى التعريفات التامة، إذ ليس المقصود منها مجرد التمييز بل الإحاطة بالماهية.

و ما يقال: إن المعنى الكلّى هو المقول على كثيرين بعينه إلا أن الكلّى يدلّ عليه إجمالاً و هذا يدلّ عليه تفصيلاً، إذ ليس المراد بالمقول على كثيرين المقول بالفعل و إلا لخرج المفهومات الكلية التى ليست لها أفراد بالفعل لا فى الخارج و لا فى الذهن بل المراد الصالح لأن يقال على كثيرين؛

الفصل كَلَى كذا و كذا^١ - تركناه و ما ذكرناه.

ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم^٢ أى السابق عليه. فالذاتي الخاص

ففيه بحث، أما أولاً فلأن الكلى كما تقرر هو الذى يمكن فرض صدقه على كثيرين. و لو أخذ المقول في التعريف على ما يمكن فرض المقولية فيه لدخل في التعريف الكليات الفرضية بالنسبة إلى الحقائق الموجودة، فيلزم أن يكون جنساً لها، إذ يمكن فرض مقوليتها عليها بل الكليات المبائة بالنسبة إلى المبائة مطلقاً. فالمراد بالمقول في التعريف ما يصلح للمقولية بحسب نفس الأمر. و هو أخص من الكلى، فدلالته عليه لو كانت لكانت التزامية، و هى مهجورة في التعاريف.

و أما ثانياً فلأن الكليات التى ليست لها أفراد أصلاً ليست أجناساً لشيء فلا بأس بخروجها. و من هاهنا ينقدح أن المنحصر في الخمسة هو الكليات التى لها أفراد بحسب نفس الأمر لا الفرضيات. و إنما قلنا: "الأولى إيراده" و لم نقل: "الواجب" لظهور المراد. و ذلك لأنه حيث يورد التعريف عقيب ذكر الكلى و تقسيمه على الخمسة فيظهر أن كلاً من الخمسة فرد منه أو لأنه قصد رسمه أو حده الناقص إيجازاً. هذا حاصل ما ذكره بعض المحققين.

١- قوله: «و الفصل كلى كذا و كذا»

أى الكلى المقول على الشيء فى جواب أى شيء هو فى ذاته، إذ يطلب بـ"أى" ما يميز الشيء عن غيره بشرط أن لا يكون تمام ماهيته المختصة و المشتركة، فإن قيد "فى ذاته أو فى جوهره" أو ما يجرى مجراها كان طالباً للتمييز الذاتى إما عن جميع الأغيار أو عن بعضها فيكون فصلاً قريباً أو بعيداً. و إن قيد بـ"فى عرضه" كان طالباً للتمييز العرضى إما عن جميع الأغيار أو عن بعضها، و هو الخاصة المطلقة أو الإضافية. فتعين فى الجواب عن الضرب الأول أحد الفصول و عن الضرب الثانى أحد الخواص. و إن أطلق كان طالباً للتمييز كيف كان فيقع فى الجواب إما الفصول أو الخواص.

٢- قوله (قدس سره): «ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه»

هذا شروع فى نقض قاعدة المشائين من أن معرفة المجهول النظرى التصورى لا يمكن إلا من علوم سابقة. و اعلم أن الإشكال الواردة على قاعدتهم هذه إنما يرد من جهتين:

إحديهما جهة المعرف بالفتح، و هو أن المطلوب إن كان معروفاً فلا يمكن تعريفه لأنه تحصيل للحاصل، و إن كان مجهولاً لا يمكن طلبه لاستحالة طلب المجهول. و قد مرّ تقريره سؤالاً و جواباً.

و ثانيتهما جهة المعرف و هو ما ذكره المصنف. و حاصل تقريره أن الذائق الخاصّ المسمّى عندهم بالفصل لا يمكن معرفته، لأنه إن عرف فإمّا أن يعرف بأن عهد في غير هذا الموضع أى المعرف فلا يكون خاصاً به، أو يعرف بغيره فإمّا بالأمور العامة، و ذلك غير ممكن لصدقها على غيره و المعرف لا يكون كذلك؛ أو بالأمر الخاصّ و هو أيضاً حاله كما سبق لاشتماله على الجزء الخاصّ الذى حاله كحال الجزء الخاصّ الأول. فبقى أن المجهول التصوّرى لا يعرف إلا بأمور محسوسة.

و يمكن تقرير فساد هذا الشقّ الأخير أى كون الذائق الخاصّ عرفاً بأمر خاصّ بأنه إن كان معهوداً في موضع آخر لم يكن خاصاً به فلم يفد تعريفه و إلا فكان معلوم الاختصاص فيكون ذلك الذائق الخاصّ معلوماً قبل أن يعلم بهذا الخاصّ فلا يعرف به. و فيه موضع بحث، و ذلك لأنّ البسائط - سواء كانت أجزاء الحدود أم لا - قد يعرف بوجوه أخرى غير ما ذكره.

منها ما ذكره الشيخ الرئيس حيث قال في الحكمة المشرقيّة: «إنّ الأشياء المركّبة قد توجد لها حدود غير مركّبة من الأجناس و الفصول. و بعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصوّرها إلى حاقّ الملزومات، و تعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحدود». هذه عبارته و قد نقلها شارح الإشارات. (ج ٦٣/٣)

و ذكر المصنف في المشرع الثانى من كتاب المطارحات عند ذكر الأقوال الشارحة في أثناء بيان: «و لهذا صرح الشيخ أبوعلى في كرايس نسبها إلى المشرقيين يوجد متفرقة غير تامّة بأنّ البسائط ترسم و لاتحد». (منطق المطارحات ٨٨)

أقول: هذه الكرايس موجودة عندنا و ليس المذكور فيه كما ذكر بل كما ذكرنا، و لعلّه أراد الاختصار. و الغرض أن معرفة البسائط قد تحصل من معرفة آثارها و لوازمها معرفة ليست أقصر ممّا يحصل بالحدود، فإنّ بعض اللوازم ممّا يوصل الذهن برسمها إلى حاقّ الملزومات كمعرفة العلّة الموجبة للشئ لذاتها من معرفة معلولها، كما يعرف القوى بأفاعيلها

كمعرفة الصورة المسخنة كالنار من معرفة السخونة الشديدة و معرفة الصورة المرطبة من الرطوبة الشديدة في ذاته، و كما يحصل من معرفة الإدراك للكليات معرفة الجوهر الناطق بما هو قوة درآكة.

و منها طريق القسمة الذاتية بأن يقال الجوهر مثلاً إما ذو بعد في ذاته أو لا. و الأول هو الجسم، و الجسم إما نام في ذاته أم لا. و الأول هو الجسم التامى. و كذا الجسم النامى إما أنه حسّاس في ذاته أو غير حسّاس في حدّ ذاته. و الأول أعنى التامى الحساس هو الحيوان و هكذا.

و منها طريق التحليل (*) و هو عكس القسمة، فإنّه الأخذ من السفل إلى العلو، و القسمة هى الأخذ من العالى إلى السافل. و الأول طريق أفلاطون و الثانى طريق أرسطاطاليس. و كلاهما صحيح يقع بهما الاطلاع على الذاتى الأعمّ و الذاتى الأخصّ القريبين اللذين يتركّب منهما الحدّ التامّ بل لا ينفكّ أحد هذين الطريقتين عن الآخر، كما ذكر أبونصر الفارابى في مقالته التى في الجمع بين الرأيين (ص ٨٧) حيث قال: «و من ذلك ما يظنّ بهما - يعنى أفلاطون و أرسطاطاليس - في أمر القسمة و التركيب في توفية الحدود من أنّ أفلاطون يرى أنّ توفية الحدود إنّما يمكن بطريق القسمة و أنّ أرسطاطاليس يرى أنّها إنّما يكون بطريق التركيب». ثم قال بعد كلام ذكره في تمهيد رفع الخلاف بينهما: «يقصد إلى أعمّ ما يجده ممّا يشتمل على الشىء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثمّ يقسم كلّ قسم منهما كذلك و ينظر في أىّ الجزئين يقع المقصود تحديده. ثم لا يزال يفعل ذلك إلى أن يحصل أمر عامّ قريب من المقصود تحديده و فصل يقومّ ذاته و يفرزه عمّا يشاركه. و هو في ذلك لا يخلو عن تركيب حيث يركّب الفصل على الجنس و إن لم يقصد ذلك من أول الأمر. فإذا كان لا يخلو عن ذلك فيما يستعمله و إن كان ظاهر سلوكه خلاف ظاهر سلوك هذا. فالمعاني واحدة، فسواء طلبت جنس الشىء و فصله أو طلبت الشىء في جنسه و فصله. فظاهر أنّه لا خلاف بين الرأيين و إن كان بين المسلكين خلاف».

و منها انتقال الذهن إليه من عرضيّ خاصّ مساو له في العموم أعرف منه عند العقل بأن يكون هذا بين اللزوم له و إن لم يعلم اختصاصه له في أول الأمر، فإنّه معرفة الشىء و إن لم يحصل إلا بما يخصّه لكن لا يجب أن يعلم أولاً الاختصاص، إذ معرف الشىء ما يفيد

للشيء ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر أى لم يعرفه في موضع آخر، لعدم وجدانه

حصول صورته في العقل. و صورة الشئ غير صورة اختصاصه و كونه مساوياً لشيء. و منها أن يعرف الأعراض البسيطة بموضوعاتها تعريفاً بما فيه زيادة للحدّ على المحدود في المعنى اضطراراً، كما ذكره الشيخ الرئيس أيضاً في الحكمة المشرقية حيث ذكر أن الأعراض التي يعبر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها فتعريفها بحسب أسمائها، أراد بها مفهوماتها إنّما يشتمل بالضرورة على موضوعاتها. و أمّا حقائقها في أنفسها فإنما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات و إن كانت محتاجة إليها من حيث الوجود. و الحدّ التام ملتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود. فما كانت من تلك الماهيات بسائط لا أجناس لها و لا فصول فلا حدود لها. و ما لها أجناس و فصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها. و المشتمل على الموضوعات من التعريفات إنّما هي رسومها لا حدودها، لأنّ التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم. و لا يطلب في التحديد إلا المفهوم. هذا حاصل كلامه.

و منها تعريف الشئ الخاصّ بمجموع أمور كلّ منها و إن كان عاماً له و لغيره لكنّ المجموع ممّا يخصّه، فإنّ تقييد الكلّي بالكلّي و إن لم يفد الجزئية إلا أنّه يفيد التخصيص حتّى يصل إلى ما لا أخصّ منه بحسب المفهوم فيحصل منه التعريف الرسمى. فقول المصنّف: «إن عرف بالأمور العامة دون ما يخصّه فلا يكون تعريفاً له» في محلّ المنع، و السند ما ذكرناه.

و منها أنّ الأمر الخاصّ قد يكون بديهى التصوّر إمّا من الأوليات أو الحسيّات، فلا حاجة إلى أن يكتسب من مفهوم آخر، فإنّ من الأشياء ما هو معلوم بذاته لا بأمر آخر. و لو كان كلّ معرفة إنّما يحصل بمعرفة قبلها لزم الدّور أو التسلسل. و كثير من الحسيّات من هذا القبيل. و ليس الإحساس الجزئى من قبيل الكاسب التصورى كما توهمه بعض الناس، إذ الإحساس لا يحصل به إلا صورة جزئية في إحدى الحواس. و ليست الصورة الشخصية موقعة لصورة كلية في العقل أصلاً لا صورتها الكلية و لا صورة كلية أخرى و لا صورة شخصية أخرى كما برهن عليه.

(*) لفظ التحليل قد يستعمل عندهم بمعنى التركيب كما استعمله الشارح في أوائل هذا

الشرح. (منه قدّس سرّه)

إِيَّاهُ فِي غَيْرِهِ، فَإِنَّهُ إِنْ عُهِدَ فِي غَيْرِهِ، وَ بِذَلِكَ عَرَفَهُ، لَا يَكُونُ خَاصًّا بِهِ، وَ قَدْ فَرَضْنَاهُ خَاصًّا بِهِ، هَذَا خَلْفٌ.

وَ إِذَا كَانَ خَاصًّا بِهِ، وَ لَيْسَ بِظَاهِرٍ لِلْحَسَنِ وَ لَيْسَ بِمَعْنُودٍ فَيَكُونُ مَجْهُولًا مَعَهُ أَى مَعَ الشَّيْءِ فَلَا يَصِحُّ تَعْرِيفُهُ بِهِ، لَوْ جُوبَ تَقَدَّمَ الْعِلْمُ بِالْمَعْرِفِ عَلَى الْعِلْمِ بِالْمَعْرِفِ. فَإِذَا عُرِّفَ ذَلِكَ الْخَاصُّ أَيْضًا إِنْ عُرِّفَ بِالْأُمُورِ الْعَامَّةِ أَى الدَّاخِلَةِ فِيهِ وَ فِي غَيْرِهِ أَوِ الصَّادِقَةِ عَلَيْهِ وَ عَلَى غَيْرِهِ، دُونَ مَا يَخُصُّهُ^١ فَلَا يَكُونُ تَعْرِيفًا لَهُ، لَوْ جُودَهَا فِي غَيْرِهِ وَ امْتِنَاعُ كَوْنِ الْمَشْتَرَكِ مُمَيِّزًا، وَ الْجُزْءُ الْخَاصَّ حَالَهُ كَمَا سَبَقَ. وَ فِي أَكْثَرِ النُّسخِ: "عَلَى مَا سَبَقَ" أَى مِنْ كَوْنِهِ لَيْسَ بِظَاهِرٍ لِلْحَسَنِ وَ لَا مَعْلُومٍ بِوَجْهِ مَا، فَيَكُونُ مَجْهُولًا مَعَهُ.

فَلَيْسَ الْعُودُ أَى فِي التَّعْرِيفِ وَ الْمَعْرِفَةِ، إِلَّا إِلَى أُمُورٍ مُحْسُوسَةٍ أَى ظَاهِرَةٍ لِلْحَسَنِ، أَوِ ظَاهِرَةٍ مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ أَى ظَاهِرَةٍ لِلْعَقْلِ بِطَرِيقِ الْمَشَاهِدَةِ وَ الْكَشْفِ. وَ تِلْكَ الْأُمُورُ

١- س: يَخُصُّ بِهِ

٢- قَوْلُهُ: «فَلَيْسَ الْعُودُ إِلَّا إِلَى أُمُورٍ مُحْسُوسَةٍ»

أَقُولُ: كُلُّ مَا يَكْفِي لِحَصُولِ صُورَتِهِ فِي الْعَقْلِ الْإِحْسَاسُ بِجُزْئِيَّاتِهِ فَهُوَ دَاخِلٌ فِي الْقِسْمِ الضَّرُورِيِّ مِنَ الْعُلُومِ. وَ الْكَلَامُ فِيمَا يَحْتَاجُ مَعْرِفَتَهَا إِلَى الْمَعْرِفِ. وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ الْمُحْسُوسَ بِمَا هُوَ مُحْسُوسٌ غَيْرُ كَاسِبٍ وَ لَا مَكْتَسَبٍ. نَعَمْ الْإِحْسَاسُ بِالصُّورَةِ الْجُزْئِيَّةِ تَمَّا يَعِدُّ النَّفْسَ لِأَنَّهُ يَفِيضُ عَلَيْهَا مِنَ الْمَبْدَأِ صُورَةَ كَلِّيَّةٍ ضَرُورِيَّةٍ.

ثُمَّ مِنَ الْعَجَبِ أَنَّ بَعْضَ مُتَشَبِّهَةِ هَذَا الزَّمَانِ بِأَذْيَالِ الْفَلَسَفَةِ أَخَذَ يَعْتَرِضُ عَلَى مِثْلِ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ حَيْثُ قَالَ: «مَفْهُومُ الْمَوْجُودِ تَمَّا لَا يُمْكِنُ تَعْرِيفُهُ لِأَنَّهُ أَوَّلُ كُلِّ تَصَوُّرٍ وَ أَعْرَفَ مِنْ كُلِّ تَصَوُّرٍ. وَ التَّعْرِيفُ بِمَا يَكُونُ فَاعِلًا أَوْ مُنْفَعِلًا تَعْرِيفٌ فَاسِدٌ دُورِيٌّ، لِأَنَّهُ مَا ذَكَرَ فِيهِ كَالْمَوْصُولِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ مُرَادِفٌ لِلْوُجُودِ؛ فَنَقُولُ: إِنَّا لَا نَعْرِفُ أَوَّلًا الْفَاعِلَ وَ لَا الْمُنْفَعِلَ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الْحَسَنِ. فَالْفَاعِلُ أَوْ الْمُنْفَعِلُ الْمُحْسُوسُ هُوَ الْمَعْرِفُ لَنَا مَا هِيَ الْوُجُودُ. فَالتَّعْرِيفُ يَكُونُ الشَّيْءَ فَاعِلًا أَوْ مُنْفَعِلًا تَعْرِيفٌ لِلْوُجُودِ بِالْفَاعِلِ الْمُحْسُوسِ وَ الْمُنْفَعِلِ. وَ الْإِحْسَاسُ بِهِمَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ الْوُجُودِ، فَلَيْسَ فِيهِ دُورٌ وَ لَا تَعْرِيفٌ بِأَمْرِ الْمُرَادِفِ».

وَ كَأَنَّ هَذَا الْقَائِلَ لَمْ يَسْمَعْ بِطُولِ عَمَرِهِ أَنَّ الصُّورَةَ الْمُحْسُوسَةَ لَا تَكُونُ كَاسِبَةً وَ لَا مَكْتَسِبَةً.

الظاهرة للحسّ أو العقل إنّما تصلح للتعريف، إن كان يخصّ الشيء أى الذى يريد تعريفه، جعلتها أى جملة تلك الأمور الظاهرة بالاجتماع كما تقدّم مشروحاً.

و ستعلم كنه هذا فى ما بعد يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة. و حاصل ما ذكر هناك أنّ التعريف إنّما يمكن للحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة لمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرّقة، فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما.

ثمّ من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه، و للمستشرق أو المنازع المطالبة بذلك. و ليس للمعرف حينئذ أن يقول: لو كانت صفة أخرى لا طّلت عليها، إذ كثير من الصفات أى من صفات الأشياء غير ظاهرة أى لنا، فإنّ معارف الإنسان قليلة جداً، و أكثر الأشياء مجهولة عندنا.

و لا يكفي أن يقال: لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا ماهيّة دونه، فإنّ نفى التالى - و هو معرفتنا الماهيّة - ممنوع. و إلى هذا أشار بقوله: فيقال: إنّما تكون الحقيقة عُرفت إذا عُرف جميع ذاتيّاتها، فإذا انقح جواز ذاتي آخر لم يُدرَك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقّنة، بل كانت مشكوكة و الحقيقة مجهولة.

فتبيّن أنّ الإتيان على الحدّ كما التزم به المشاؤون أى من تركيبه من الجنس و الفصل القريبين، غير ممكن للإنسان، لجواز الإخلال بذاتي لم يُعرف، و لصعوبة تمييز الأجناس و الفصول من اللوازم العامّة و الخاصّة. و لهذا عدلوا فى أكثر المواضع عن الحدّ لصعوبته بالسبب المذكور - إلى الرسوم المؤلّفة من الخواص. و صاحبهم أى و صاحب المشائين و هو أرسطاطاليس، اعترف بصعوبة ذلك. فإذاً ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخصّ بالاجتماع كقولنا فى تعريف الإنسان: "إنّه المنتصب القائمة البادى البشرية العريض الأطراف" لأنّ كلاً منها و إن جاز وجوده فى غيره، لكنّ المجموع

١ - قوله: «فتبيّن أنّ الإتيان على الحدّ»

هذه العبارة لاتخلو عن مسامحة، و الأولى أن يقال: "دعوى الإتيان على الحدّ كما التزم به المشاؤون" أو "الإتيان على الحدّ فى كلّ مطلوب كما التزموه" و نحو ذلك، لأنّ الإتيان على الحدّ مطلقاً ممّا لا شبهة فى إمكانه.

يختصّ به دون غيره ممّا نعرفه من الماهيّات، و به يتحصّل تمييزه عنها، و لا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهيّة أخرى لم نعرفها.

و لا يخفى أنّ هذه الصعوبة إنّما هي في الحدّ بحسب الحقيقة و الماهيّة لا بحسب المفهوم و العناية، فإنّه إذا عني^١ بالإنسان: الحيوان الضاحك المُنتصب القائمة البادى البشرية، كان حدّاً تامّاً لا يمنع عن الاصطلاح عليه، و لا يجوز تبديله بأن يقال: هو حيوان ناطق عريض الأظفار، فإنّ كلّ واحد ممّا ذكر في الأوّل ذاتي^٢ بحسب المفهوم و العناية و لا يجوز تبديل ذاتيّات الحدّ و لا الزيادة و لا النقصان منها. و هذا ليس برسم، لأنّه باللوازم. و الراسم يعترف أنّ هذا الإسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه، بخلاف الحادّ بحسب العناية، فإنّ الإسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كلّها^٣ ذاتي بحسب المفهوم. فالحدّ بحسب المفهوم أصبح ممّا بحسب الحقيقة، و قد يُنتفع به نفعاً تامّاً يقرب ممّا هو بحسب الحقيقة. و هذا معنى كلامه في المطارحات.^٤

هذا آخر كلامه في ما يتعلّق بالتصوّرات و اكتسابها بالقول الشارح المسمّى بالتركيب التقييدى المنقسم إلى الحدّ و الرسم و المثال. و إنّما انحصر في الثلاثة لأنّ المعرف إمّا أن يتركّب من الجنس القريب أو البعيد و الفصل القريب أو لا. و الأوّل هو الحدّ،^٥ و الثانى إمّا أن يتركّب من الجنس القريب أو العرض العامّ و الخاصّة أو

١- س: عبّر

٢- آ: + إنّما تحقّق

٣- ج: كلّ منها

٤- منطق المطارحات ٩١

٥- قوله: «و الأوّل هو الحدّ»

فيه نظر، لأنّ الحدّ قد يكون مركّباً من غير الجنس و الفصل، فإنّ من الأشياء ما يكون حقيقته مركّبة من أمور متباينة فلا محالة يوجد في حدودها تلك الأمور. و قد وقعت الإشارة إليه في العبارة المنقولة عن الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقيّة. و المصنّف أيضاً قد صرّح به في مواضع من كتبه فلا وجه للاختصاص بالجنس و الفصل في الحدّ، اللهم إلا أن

من الخواصّ أو لا. و الأول هو الرسم، و الثانى هو المثال كما يقال فى تعريف النفس: "إنه شىء نسبتبه إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة".

ولما فرغ منه شرع فى ما يتعلّق بالتصديقات المسماة بالتركيب الخبرى و اكتسابها بالحجّة المنقسمة إلى القياس و الاستقراء و التمثيل. و إنما انحصرت أصناف الحجّة فيها لأنّ الحجّة و المطلوب لاستلزام أحدهما الآخر لابدّ فيهما من تناسب ما، إمّا باشتمال أحدهما على الآخر أو بغير ذلك.

و ما بالاشتغال إن كان باشتمال الحجّة على المطلوب فيسمّى بالقياس، فإنّ القائس يُجرى حكم الكلّى على الجزئى فيناسب تقدير الشىء على مثال غيره الذى هو مفهوم القياس فى اللغة كما يقال: قاس النعل بالنعل أى حاذاه و قدره به.

و إن كان باشتمال المطلوب على الحجّة، فيسمّى بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه مأخوذاً من تتبع القرى قرية فقريّة بالخروج من واحدة إلى أخرى، فالمستقرئ يتتبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليتحصّل الكلّى. فالـمطلوب- و هو الكلّى- مشتمل على الحجّة و هى الجزئيات.

و ما بغير الاشتغال لابدّ فيه من شامل لهما يتناسبان، و هو التمثيل. وإمّا كانت أصنافاً لا أنواعاً لأنّ الحجّة الواحدة قد تكون قياساً باعتبار و استقراءً باعتبار، كالقياس للقسم الذى هو الاستقراء التام، و كالبهران الذى يذكر فيه المثال حشواً؛ فقال:

المقالة الثانية

في الحجج و مبادئها^١

أى القضية و أصنافها^٢ و هي تشمل على ضوابط

١- قوله: «المقالة الثانية في الحجج و مبادئها»

اعلم أنّ نظر المنطقي مقصور في الموصل إلى التصرّ و الموصل إلى التصديق. أمّا الموصل إلى التصرّ فهو المعرّف بالذات و مبادئها - و هي الكليات الخمس - بالعرض. و قد مرّ القول فيه. و أمّا الموصل إلى التصديق فهو الحجة بالذات و مبادئها - و هي القضايا - بالعرض. و هي أيضاً متوقّفة توقّفاً قريباً على مبادئ هي الموضوعات و المحمولات يتوقف عليها الحجج توقّفاً بعيداً، فيكون البحث عنها مقصوداً بالعرض. و هي الموصلة إلى المطلوب بواسطتين. فإذا كان باب الحجة مقصوداً بالذات فيكون مقدّماً على باب القضايا الذي هو المقصود بالتبع في الذّكر مؤخّراً عنه في الوجود فلاجرّم قدّمها في العنوان على القضايا و قدّم القضايا عليها في الإثبات و التحقيق.

ثم الاحتجاج بها إمّا بالكلّي على الكلّي أو على الجزئي فهو القياس و إمّا بالجزئي على الجزئي و هو التمثيل، و إمّا بالجزئي على الكلّي و هو الاستقراء. و لما كان العمدة في باب الحجة هو القياس قدّمه على غيره.

٢- اقول: لما فرغ مما يتعلّق بالتصرّات و اكتسابها بالحدود شرع في المقالة الثانية فيما يتعلّق بالتصديقات و اكتسابها بالحجج القياسية. و مبادئ الحجج هي القضايا و أنواعها و أصنافها. و اكتساب التصرّات بالأقوال الشارحة تسمي بالتركيب التقييدي، لأنك إذا قلت في حدّ الإنسان: إنّه الحيوان الناطق فقد قيّدت الأوّل الذي هو الحيوان بالثاني الذي هو الناطق. و يقوم مقامهما في الأغلب لفظ مفرد كلفظ الإنسان في المثال المذكور. و أمّا

الضابط الأول

في رسم القضية والقياس وأصنافها

و لتقدم الجزء على الكل عرّف القضية أولاً ثم القياس فقال: هو أن القضية قول يمكن أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب.^١

التصديقات التي هو القسم الثاني فيسمي بالتركيب الخبري. و اكتسابها بالحجج تسمي القياس. ثم التركيب إما أن يكون تاماً، وهو ما يحسن السكوت عليه، وهو إما أن يحتمل الصدق والكذب، و يسمي خبراً و قضية، أو لا يحتمل، وهو أن دلّ على طلب الفعل بالوضع فيسمي مع الاستعلاء أمراً، أو مع التساوي التماساً و مع الخضوع مسألة و دعاء، و إن لم يدلّ يسمي تنبيهاً. و يندرج فيه التمني و الترجي و القسم و النداء؛ و إما أن يكون التركيب ناقصاً، وهو إما أن يكون تقييداً أو مركباً من اسم أو كلمة مع أداة كقولك: "زيد في". و المقصود المنتفع به هاهنا هو التركيب الذي ينطق إليه التصديق و التكذيب و الحدّ، و هو الخبر و القضية و القول الجازم.(ش)

١- قوله: «يمكن أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب»

المراد به أنه يجوز العقل ذلك بالنظر إلى مفهوم القضية من حيث هي قضية مع قطع النظر عن خصوصية بعض القضايا كقولنا: "الواحد نصف الاثنين" و مع قطع النظر عن خصوصية القائلين كإخبار الله و إخبار رسله(ع)، و عن خصوصية الدليل كما في النظريات بعد النظر إلى براهينها، فإنّ الكلّ ممّا لا يحتمل الكذب لكن لأمر خارج عن ماهية القضية بما هي قضية. و قد علم بما قرّرنا أنّ الإمكان في بعض المواضع بمعنى التجويز العقلي و في بعضها بمعنى الإمكان الذاتي.

و قد يقال: إنّ منشأ ذلك اشتغال القضية على نسبة هي حكاية عن أمر واقعي، فإنّ شأن الحكاية أن يتّصف بالمطابقة و عدمها بخلاف النسب الإنشائية و التصورات، فإنّها ليست حكاية عن أمر واقع فلا يجري فيها الصدق و الكذب.

و قيل: فيه نظر لأنّ التصورات ممّا يوصف بالحكاية لأمر واقع.

أقول: الحقّ أنّ كلّ مفهوم تصوّري بما هو مفهوم تصوّري لا يجري فيه المطابقة و عدمها

فبالقول خرج المفردات التي هي التصورات، لأنها لا تنسب إلى صواب أو خطأ إلا باعتبار مقارنة حكم ما، وبالباقى خرجت المركبات الإنشائية كالأمر والنهي والاستفهام والالتماس والتمنى والترجى والتعجب والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب إلا بالعرض من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر، فيكون خبراً بالقوة كما يقال: "تفضل بكذا" ويراد أريد تفضلتك.

واعلم أن هذا التعريف هو شرح إسم الخبر لا تعريف ماهيته، إذ لو كان كذلك - مع أن الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما إلا بالخبر المطابق وغير المطابق، لكونهما من الأعراض الذاتية للخبر - كان تعريفاً دورياً، فلهذا عرّف إسم الخبر بما يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب، ليتعين معناه من بين سائر التراكيب. وعرّف الصدق والكذب بما هيّة الخبر من غير لزوم دور على ما ظن.

و القياس هو قول مؤلف من قضايا إذا سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر. فالقول جنس القياس، إن كان مسموعاً^١ فللمسموع، وإن كان ذهنيّاً فللذهني. وهو يقال

إلا عند اعتبار نسبته إلى نفسه أو إلى غيره بالحمل أو سلب نسبته إلى أحدهما.

١- قوله: «القياس إن كان مسموعاً»

لما كان القول يقال على المسموع والمعقول، كما أن القياس أيضاً يقال على القياس المسموع والقياس المعقول بالاشتراك أو التشابه، جاز أن يذكر المجل في حدّ المجل والمفصل في حدّ المفصل. وإما احتياج إلى ذلك أى القياس بقسميها لأنّ القياس المعقول إنّما يكفي به إذا كان المطلوب برهانياً. وأمّا إذا كان جدليّاً أو خطيبياً أو شعريّاً أو مغالطياً فهو محتاج إلى القياس المسموع، لما تقرّر أن منفعة ما سوى البرهان بحسب الغير ولمصلحة التمدّن. وأمّا البرهان فهو الذى لتكميل الإنسان نفسه بتحصيل ما عليه الحقّ في نفسه، ولا دخل للغير والاجتماع فيه.

لا يقال: لو أريد بالقول اللفظ لم يصحّ قوله: «لزم عنه لذاته قول آخر» إذ التلفّظ بالمقدمة لا يستلزم التلفّظ بالنتيجة؛

لأنّنا نقول: القول هو اللفظ المركّب. وهو ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو لا يكون قولاً إلا إذا دلّ على معناه، فيكون القول المعقول لازماً للقول المسموع، والنتيجة

على المسموع و الذهني بالاشتراك أو التشابه. و بتأليفه من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازم عنها لذاتها عكسها و عكس نقيضها و غيرها من اللوازم.

قيل: و فيه نظر، فإن القضية الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس و لا غيره، فإنما ما لم نقل مثلاً باللفظ أو بالفكر: هذه موجبة كلية، و كل كذا ينعكس جزئياً، لما لزم في الذهن لها عكس. و سيأتى بيان أن الحكم التصديقي لا يلزم من أقل من مقدمتين، لكن الجامعة في ذلك لا تجدى نفعاً في العلوم.

و لا يخفى أن هذا النظر إنما يستقيم إذا كان المراد بالزوم البين، لا ما هو أعم منه. و إنما قال: "من قضايا" لا من مقدمات لتلايكون التعريف دورياً، إذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس. و قال: "إذا سلمت" ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات

لازمة للقول المعقول، فتكون لازمة للقول المسموع في الجملة. و على هذا يكون المراد بالقول المعقول، فإن التلفظ بالمقدمات يستلزم تعقل معانيها، و تعقل معانيها يستلزم تعقل النتيجة لا التلفظ بها.

قال الشيخ في الشفاء: القياس ليس بقياس من حيث اللفظ فإن اللفظ من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظاً آخر بل من حيث أنه دال على معنى معقول لكن القياس المعقول كاف في تحصيل المطالب البرهانية. و أما في الجدل و الخطابة و السفسةطة و الشعر فإن القياس المسموع لا يستغنى عنه في إفادة الأغراض المتعلقة بها. (لاحظ ما فى معناه منطق الشفاء، القياس ٥٥)

و لعل الشارح إنما اعتبر القياس المسموع لأجل هذا المعنى حتى يعم الصناعات الخمس. و قيل: ذكر القول مستدرك و إلا لكان حاصله أن القياس لفظ مركب من القضايا. و هو تكرار لا طائل تحته.

١- قوله: «و قال إذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب»

يعنى ليس يعنى به كونها مسلمة في نفسها بل إنها و إن كانت كاذبة منكورة فهي بحيث لو سلمت لزم عنها غيرها دخلت فيه، فإن القياس من حيث أنه قياس مقسم شامل لما تحته يجب أن يؤخذ بحيث يشمل البرهانى و غير البرهانى من الأقسام الأربعة الباقية. و الخطابى و السوفسطائى لا يجب أن يكون مقدماتهما حقّة في أنفسها بل يكون بحيث لو

نحو "كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان" لأتبعهما و إن لم تكونا مسلمتين لكنهما بحيث إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر^١ هو "أن كل إنسان حيوان". و لو اشترط كونها مسلمة في نفس الأمر، لما كان الحدّ جامعاً لخروج قياس الخلف^٢ و نحو ما ذكرنا عنه. و المراد من اللزوم ما هو أعمّ من البين و غيره ليندرج فيه القياس الكامل، و هو الشكل الأول، و غير الكامل، و هو باقى الأشكال. و يراد به اللزوم الاضطرارى الذى لا يكون لخصوصية المادة^٣. و فرق بين كون اللزوم ضرورياً^٤ و بين كون اللازم كذلك. و المراد الأول.

و احتترز بقوله: "لذاته" عن أمرين^٥ على ما نصّ عليه في التلويحات:

سلمت لزم عنها ما يلزم. و أمّا القياس الشعري فأثمه و إن لم يحاول التصديق بل التخيل، لكن يظهر إرادة التصديق و يستعمل مقدماته على أنه مسلمة. فإذا قال: فلان حسن و كل حسن فهو قمر ففلان قمر أو قال: العسل مرّة و كل مرّة فهو نجس فالعسل نجس، فهو قول إذا سلم ما فيه لزم عنه قول آخر، لكنّ الشاعر لا يعتقد هذا اللازم و إن كان يظهر أنه يريد به حتى يخيّل به فيرغب أو ينفر.

١- قوله: «لزم عنهما لذاتهما قول آخر»

اعلم أن اللازم إمّا يتبع الأقوال في الصدق و لا يلزمها في الكذب كسائر لوازم القضايا من العكوس و غيرها، فإنّ قولنا: "بعض الحيوان ليس بإنسان" لازم لقولنا: "كل إنسان حيوان" في الصدق فقط فكذلك الحكم في النتيجة.

٢- قوله: «لخروج قياس الخلف»

فإنّ المورد في قياس الخلف لا يكون مسلماً أصلاً.

٣- [أى] هذا اللزوم عن مجموع المادة و الصورة لا عن أحدهما. (ش).

٤- قوله: «و فرق بين كون اللزوم ضرورياً»

هذا جواب عن سؤال مقدّر ربما يورد. و هو النقض بقياس مؤلف من مقدّمة أو مقدّمات ممكنة غير ضرورية فكيف يلزم عنها قول آخر بالضرورة؟ و النتيجة تتبع أحسن المقدمات. فالجواب: أن المراد أن اللزوم ضرورى لا أن اللازم ضرورى.

٥- و احتترز بقوله: «لذاته» عن أمرين:

أحدهما عن الأضرِب العقيمة إذا اتَّفَق صدق ما يتوَهَّم أنه نَتيجَتها لخصوصية المادة، صادقةٌ كانت أم لا. أمَّا الأول فكقولنا: "كلُّ إنسان حيوان، و بعض الحيوان ناطق" فإنه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم: "كلُّ إنسان ناطق".

و أمَّا الثاني فكقولنا: "كلُّ إنسان فرس، و بعض الفرس ناطق" فإنه يصدق معه: "كلُّ إنسان ناطق" و ليس ذلك للمادة الصادقة، لكونها كاذبةً. و لهذا اختار أرباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد، ليجمعوا في ذلك بين إيراد المثال لتسهيل فهم المعنى، و بين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت مُوجِبة للزيغ عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب التحقيق، إذ ربَّما التفت الذهن إلى ما يقتضيه بعض تلك المواد لخصوصية^٢ لا للصورة المقترنة على ما تبيَّن من المثالين.

الأول: عن القياس الذي لزم عن قول آخر بواسطة مقدِّمة أجنبية خارجة عن المقدِّمتين ليست من لوازمهما. و يسمَّى قياس المساواة كقولك: "آ مساو لب، و ب مساو لج" فإذا سلَّمنا لزم أن "آ مساو لج" لا لذاته بل ينتج لذاته أن "آ مساو لمساوى ج"، فإذا انضمَّ إليها: و كلُّ ما هو مساوٍ للمساوى فهو مساو - و هي المقدِّمة المحذوفة - لزم أن "آ مساو لج" و هو المطلوب. فلو لم يقل لذاته لا ينقض هذا لكونه قولاً مؤلفاً من مقدِّمتين لزم عنهما قول آخر. و ليس بقياس اقتراني لعدم اشتراك المقدِّمتين في الحد. فإنَّ محمول المقدِّمة الأولى مساواة ب و موضوع الثانية نفس ب، و ليس باستثنائي لعدم ذكر النتيجة أو نقيضها.

الاحتراز الثاني عن المقدِّمتين المستلزمتين لقول آخر بواسطة مقدِّمة من لوازمهما غير خارجة عنهما. و هي عكس نقيض إحديهما كقولنا في أن جزء الجوهر جوهر: "إن جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، و كلُّ ما ليس بجوهر فلا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر". و يلزم من تسليمهما أن جزء الجوهر جوهر لا لذاتيهما بل بواسطة عكس نقيض الثانية. و هي "كلُّ ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر". و حينئذ ينتج بالذات: "جزء الجوهر جوهر" و هو المطلوب. (ش)

١- منطق التلويحات ٤٦

٢- ج: لخصوصيته

و ثانيهما عن نتيجة تستنتج عن قياس لا ينتهى إلى إنتاجها إلا لمقدمة أخرى لم تذكر، مثل قولنا: "العالم ليس بقديم" اللازم عن قولنا: "العالم متغير، و كل متغير مُحَدَّث" فإن ذلك لا يستنتج من هذا القول إلا بإضمار مقدمة أخرى، و هى "كل مُحَدَّث ليس بقديم" مضافةً إلى النتيجة التى يُنتجها القياس بالذات، و هى "العالم مُحَدَّث" فيكون ذلك القياس، و إن كان مُنتجاً بالذات، إلا أنه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض.

و احترز بـ "قول آخر" عن صدق إحدى القضيتين عند صدق مجموعهما، فإن المجموع- و إن استلزم كل واحدة منهما- ليس قياساً بالنسبة إلى شيء منهما بل بالنسبة إلى القول المغاير لكل منهما. و يراد به ما له نسبة مخصوصة إلى أجزاء القياس الذى جعل أجزأه بالنسبة إليه هذه الأجزاء و إلا لكان قولنا: "لا شيء من ج ب، و بعض ب أ" منتجاً فى أول الأشكال لـ "بعض أ ليس ج" مع حُكمنا بعقمه فيه، بل إنما يكون قياساً ما استلزم قولاً يوضع أولاً ثم يقاس به أجزاء القياس، و بهذا يتمايز الأشكال بعضها عن بعض.

فإن قيل: قولنا "إن كان أ ب، فج د، لكن أ ب" اعترفت أنه قياس، و هو منتج، "فج د". و ليس ذلك قولاً آخر بل هو داخل فى القياس، و كذا كل قياس استثنائى. قلنا: إن أدوات الاتصال و الانفصال أخرجت أمثال هذه حيث هى داخلية فى

١- قوله: «و يراد به ما له نسبة مخصوصة إلى أجزاء القياس»

قال المحقق الطوسى فى شرح الإشارات (١/٢٣٣): «و قد يزداد فى هذا قيدان آخران فيقال قول آخر متعين اضطراباً. و فائدة قيد التعيين أن قولنا فى الشكل الأول مثلاً: "لا شيء من الحجر بحيوآن، و كل حيوآن جسم" ليس بقياس، إذ لم يلزم عنه قول آخر يكون الحجر فيه موضوعاً مع أنه يلزم عنه قولنا: "بعض الجسم ليس بحجر". و فائدة قيد الاضطراب أن بعض الأقوال قد يلزم عنها قول فى بعض المواد دون بعض، كما إذا اقترن قولنا: "لا شيء من الفرس بإنسان" تارة بقولنا: "و كل إنسان ناطق" و تارة بقولنا: "و كل إنسان حيوآن" فإنه يلزم عن الأول: "لا شيء من الفرس بناطق". و لا يلزم عن الثانى مثل ذلك ضرورة.»

القياس عن الخبرية و صلوح التصديق و التكذيب، فليست النتيجة من حيث هي قضية جزءاً من قياس فلا انتقاض بها.

و القضية التي هي أبسط القضايا هي الحملية، لانحلها عند حذف أدوات الربط إلى مفردين لا إلى قضيتين كما في الشرطيات. و هي قضية حُكِمَ فيها بأن أحد الشئين هو الآخر أو ليس، مثل قولنا: "الإنسان حيوان أو ليس". فالحكموم عليه يسمّى موضوعاً^١ و الحكموم به يسمّى محمولاً^٢.

١- قوله: «فالحكموم عليه يسمّى موضوعاً»

لأنه وضع وجوده و أثبت له شيء.

٢- قوله: «و الحكموم به يسمّى محمولاً»

تشبيها بالأمر المحمول على غيره لكونه مثبتاً له و لكونه مثبتاً عليه من حيث كون ثبوته له فرع ثبوته في نفسه. و لم يذكر الرابطة إمّا لظهورها و إمّا لأنها قد يحذف في اللفظ و إمّا لأنها غير مستقلة في المفهوم فلا يمكن الحكم عليها و بها. و من هاهنا علم أن القضية لاشتمالها على المعنى الحرفي الغير المستقل لا يصير جزء لقضية أخرى موضوعها أو محمولها. قال الشيخ الرئيس في الشفاء: «القضية الحملية تتمّ بأمر ثلاثة: الموضوع و المحمول و النسبة بينهما. و ليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوع و محمولة بل يحتاج إلى أن يكون الذهن يعقل [في المصدر: يعتقد] مع ذلك النسبة التي بين المعنيين بإيجاب أو سلب. فاللفظ أيضاً إذا أريد أن يحاذي به ما في الضمير يجب أن يتضمّن ثلاث دلالات: دلالة على المعنى الذي للموضوع، و أخرى على المعنى الذي للمحمول، و ثالثة على العلاقة و الارتباط بينهما». ثم قال: «فظهر من هذا أن فيها معنى غير الأمر الموضوع و الأمر المحمول من حقه أن يدلّ عليه و هو النسبة. فاللفظ الدالّ على النسبة يسمّى رابطة فحكمها حكم الأدوات. و أمّا لغة العرب فربما حذفت الرابطة فيها اتكالا على شعور الذهن بمعناها و ربّما ذكرت» انتهت ألفاظه. (منطق الشفاء، العبارة ٣٧-٣٨)

و فيها تصريح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة و هو مذهب القدماء. و لا حاجة فيها إلى إدراك نسبة أخرى سموها المتأخرون بالوقوع و اللاوقوع ليحصل التفاوت بين صورة الشكّ و الجزم. و ذلك لأنّ التفاوت المذكور إمّا يحصل بين الصّورتين في الإدراك لا في

و هو واضح لكن يجب أن تعلم أننا إذا قلنا: "الإنسان حيوان" فليس معناه أن حقيقة الإنسان حقيقة الحيوان و إلا لكان عديم الفائدة،^١ لكونه حمل الشيء على

المدرّك بل الفرق بين الوهم و الشكّ و اليقين إنّما يرجع إلى تفاوت الإدراكات لا المدرّكات كما يحكم به الوجدان.

١- قوله: «و إلا لكان عديم الفائدة»

ظاهر كلامه يقتضى أن الموضوع في القضية إن كان هو المفهوم كان عديم الفائدة و كان فيها حمل الشيء على نفسه. و ليس كذلك فإنّ القضية الطبيعية كقولنا: "الإنسان نوع" مفيدة البتّة. و كذا قولنا: "الإنسان حيوان ناطق" إذا أريد بالإنسان مفهومه مفيد للتفاوت بين الموضوع و المحمول بالإجمال و التفصيل. فالمقام يستدعى تفصيلاً في الكلام ليعرف به الفرق بين أنحاء الحمل فنقول:

إنّ حمل شيء على شيء إمّا أن يعنى به أنّ الموضوع هو بعينه أخذ محمولاً على أن يتكرّر إدراك شيء واحد من غير تفاوت في المدرّك و لو بالاعتبار. و هو حمل الشيء على نفسه. و لا شكّ في استحالة لامتناع التفات النفس في آن واحد إلى شيء واحد مرتين. و إمّا أن يراد به ذلك على أن يجعل تکرّر الإدراك معتبراً على أنّه حيثيّة تقييدية. و لا يلحظ تعدّداً إلا في تلك الجهة. و هذا القسم و إن كان متصوراً إلا أنّه غير مفيد بل هذر. و إمّا أن يراد به أنّ معنى الموضوع هو معنى المحمول مهيّة لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود. و هذا هو المسمّى بالحمل الذاتى الأوّل لكونه أوّل الصدق أو الكذب. و إمّا أن يعنى به أنّ الموضوع متحد بالمحمول ذاتاً و وجوداً، اتحاداً إمّا بالذات كما في حمل الذاتيات أو بالعرض كما في حمل العرضيات. و يسمّى بالحمل الشايع و الحمل العرضى. و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول، سواء كان الموضوع هو معنى الشيء و مفهومه كما في القضية الطبيعية أو كان ما صدق عليه كما في القضايا المتعارفة، و سواء كان جهة الاتحاد هو الوجود ذهنى كما في القضايا الذهنية أو الوجود الخارجى محققاً كما في الخارجيات، أو مقدّراً كما في الحقيقيات؛ و جميع القضايا الطبيعية من قبيل الذهنيات، و سواء كان الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول - و هو أعمّ منه أعميّة تناولية - أو فرداً اعتبارياً، و الأعميّة للمحمول اعتباريّة كما في الحيوان المأخوذ لا بشرط و المأخوذ بشرط

لا، فإنّ كلاّ منهما أخصّ من مفهوم الحيوان بما هو حيوان، وكذلك مفهوم الموجود و الممكن العامّ و المعدوم إذا حكم على كلّ منها بنفسه.

إذا علمت ما تلوناه عليك فاعلم أنّ بعض المحقّقين من أهل التعليم كالمعلّم الثّاني أبي نصر جعل الحمل الشايع على أربعة أقسام:

حمل الجزئى الحقيقى على نفسه كهذا الكاتب على هذا الإنسان. و المشهور عند جمهور المتأخّرين عدم صحّته. و هو بعزل عن التحقيق.

و حمل الجزئى الحقيقى على الكلّى الذى هو من أفراد.

و حمل الكلّى على الكلّى كما فى الطبايع المتصادقة.

و حمل الكلّى على الجزئى الحقيقى الذى هو فرد له بالذّات أو بالعرض.

و الفحص و الذّوق يحكمان بثبوت هذه الأقسام كلّها و البرهان يعضدهما. أليس مناط الصّدق و الحمل مطلقا ثبوت وحدة و اثنيّّة ما؟ فحيث لم يكن وحدة صرفة و اثنيّّة صرفة بل تغاير فى نحو ملاحظة العقل و اتحاد بحسب نحو آخر من أنحاء الوجود يحقّق معيار الحمل. و جهة الاتحاد قد يكون فى جانب الموضوع و قد يكون فى جانب المحمول و قد يكون فيهما جميعاً و قد يكون خارجا عنهما بالحقيقة. و هذه الأقسام الأربعة يوجد فى كلّ واحد من الأقسام الأربعة فيرتقى عددها إلى ستّة عشر قسماً. و لنورد أمثلة القسم الأوّل ليقاس عليها غيرها.

فالأوّل أعنى ما يكون جهة الاتحاد فى جانب الموضوع كزيد هذا الكاتب. و الثّانى كهذا الكاتب زيد. و الثّالث كزيد هذا الإنسان أو هذا الحيوان. و الرّابع كهذا الكاتب هذا الضاحك، فقس عليها أمثلة البواقى.

و معنى جهة الاتحاد فى الحمل مطلقاً هو أنّ الوجود الذى يكون إحدى الحاشيتين به موجودة بالذّات أو بالعرض هو بعينه الوجود الذى يوجد به الأخرى كذلك. و الحمل بالذّات معناه أنّ الوجود الذى ينسب إلى أحدهما بالذّات هو الذى يوجد به الأخرى بالذّات كـ "زيد إنسان و كـ الإنسان حيوان". و ما سواه هو الحمل بالعرض. و جهة الاتحاد أعنى الوجود بالذّات خارج عن أحدهما أو كليهما فالأوّل كقولنا: "كلّ إنسان ضاحك و كلّ كاتب ناطق". و الثّانى كقولنا: "كلّ كاتب ضاحك".

نفسه، و لا أُنهما متغايران من كلّ وجه و إلا لم يصدق على أحدهما أنّه الآخر، لكن

و من هذا المقام يعرف البصير المحدث أنّ الوجود أمر متحقّق في الواقع و ليس مجرد أمر انتزاعي كالشيئية و الممكنية و نظائرها حيث يصير جهة الارتباط في المفهومات المتغايرة. و سيجيء تحقيقه في موضعه إن شاء الله تعالى.

بقي في هذا المقام شيء آخر لا بدّ من معرفته و هو أنّ بعض الأشياء ممّا لا يصدق على نفسه إلا بالحمل الأوّلي الذّاتي دون الحمل الشايع الصناعي كمفهوم الجزئي مثلاً، فإنّه جزئي بالأوّل ليس بجزئي بالثاني بل هو كلّى، و كذا مفهوم اللاشيء فإنّه شيء و اللاممكن فإنّه ممكن. فعلى هذا يلزم صدق المتناقضين على شيء واحد كمفهوم الجزئي فإنّه جزئي و كلّى. و لا فساد فيه لتغاير معنى الحمل فيهما، فهو جزئي بمعنى أنّه نفس مفهومه لا أنّه من أفرادهِ، و كلّى بمعنى أنّه متحد الوجود مع مفهوم الكلّية اتحاداً بالعرض. و ذلك لأنّ بعض المفهومات ليس فرداً لنفسه كالجزئي و اللامفهوم و اللاممكن و نظائرها، و بعضها فرد لنفسه كالكلّي و المفهوم و النوع لا الفصل، فإنّ مفهومه ليس بفصل بل نوع و كذا مفهوم الجنس و الخاصّة و العرض العامّ، فإنّ كلّاً منها نوع بحسب الحمل الشايع.

و إن سألنا الحقّ فمفهومات أكثر الوجودات كالحركة و الزمان و الهيولى من هذا القبيل، فإنّ مفهوم الحركة ليس بحركة، و مفهوم الزمان ليس بزمان بل مفهوم الإنسان و الفرس و الجوهر كلّها غير صادقة على أنفسها إلا بالحمل الذّاتي الأوّلي دون الشايع الصناعي. و دلائل الوجود الذهني لا تفيد أزيد من ذلك. فالحاصل من الإنسان في الذهن هو مفهوم الإنسان نفسه دون ما صدق عليه الإنسان و إلا لكان له استعداد الحركة و السّكون و النموّ و الإحساس و الإدراك للمعقولات و العقل و غير ذلك من لوازم الإنسانية و غيرها. و تجويزه سفسطة محضة بل مفهوم الإنسان هو داخل تحت مقولة الكيف دخولا بالذّات. و بما ذكرنا يندفع كثير من الإشكالات الواردة على وجود الأشياء بأنفسها في الذّهن. فلا بدّ في ثبوت التناقض بين القضيتين من اشتراط وحدة الحمل أيضاً بعد الوحدات الثمان المشروط بها في التناقض لثلايكون قولنا: "الجزئي جزئي" مع قولنا: "الجزئي ليس بجزئي" متناقضين عند تغائر الحملين بل عند اتحادهما.

لابدّ من الاتحاد من وجه^١ و التغاير من وجه، فيكون معناه أن الشيء الذي يقال له إنسان فهو بعينه يقال له حيوان. فما به الاتحاد- وهو المعبر عنه بالشيء- قد يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور،^٢ و قد يكون المحمول كقولنا: "الضاحك إنسان" و قد يكون شيئاً ثالثاً مغايراً لهما كقولنا: "الضاحك كاتب" فإنّ ما به الاتحاد هو الإنسان، و الكتابة و الضحك مضافان إليه. و سمّيت السالبة حملية مع كون الحمل مرفوعاً عنها على سبيل^٣ المجاز.

١- قوله: «لكن لابدّ من الاتحاد من وجه»

يعني الحمل إن كان شايعاً صناعياً فلا بدّ أن يكون مفاده الاتحاد في الوجود و التغاير في المفهوم. و أمّا قوله: «فيكون معناه أن الشيء الذي يقال له إنسان فهو نفسه يقال له حيوان» فهو مختصّ بما يكون قضية متعارفة كالمحصورات و غيرها، لعدم صدق ما ذكره على القضية الطبيعية، مع أن كلامه الدالّ على حصر الحمل في حمل الشيء على نفسه، و ما يقابله يدلّ على أن ما سوى ذلك من أقسام الحمل داخل في هذا المعنى.

٢- قوله: «يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور»

هاهنا احتمال ثالث لم يذكره و هو أن يكون جهة الاتحاد هما جميعاً كقولنا: "الإنسان حيوان" فإنّ الوجود الذي وجد به معنى الإنسان هو الذي وجد به معنى الحيوان. و الشارح مثّل به في القسم الأول. و الأولى أن يذكر في مثال القسم الأول نحو قولنا: "الإنسان ضاحك أو ماش" فإنّ جهة الاتحاد هو وجود الإنسان، لأنّه أمر متحقّق بالذات دون وجود مثل الضاحك و الماشي أو غيرها، لأنّه عرضي، و العرض غير موجود في الخارج إلا بالعرض. فالاتحاد بين الإنسان و الحيوان اتحاد بالذات، و بين العرضيّات اتحاد بالعرض، و كذا بين الذات و العرضي. و إنّما عبّر الشارح عمّا به الاتحاد بالشيء لا بالوجود لثلاً يلزم كون الوجود ممّا له صورة في الأعيان في القضايا الخارجية لمنافاته مذهب الشيخ لكنّا لانستحيي من الحقّ و نستشهد بكلام أفلاطون حيث قال: «الحقّ صديقي و سقراط صديقي فإذا تخالفا كان الحقّ أحقّ بالاتباع».

٣- س: طريق

و قد تحصل^١ من القضيتين قضية واحدة بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية و يُربط بينهما. فإن كان الربط بلزوم تسمى شرطية متصلة. هذه التسمية - أعنى تسمية المتصلة بالشرطية - مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها، و هو ظاهر، كقولهم: "إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود". و ما قُرِنَ به حرف الشرط من جزئها - كإن و كلما و إذما و حيثما و أمثالها - يسمى المقدم^٢ و ما قُرِنَ به حرف الجزاء - و هو الفاء - يسمى التالي.

وإن أردنا أن نجعل منها- أى من الشرطية- قياساً^٣ ضمناها إليها قضية حملية لاستثناء

١- ك: يجعل

٢- قوله: «يسمى المقدم»

و ذلك لتقدمه في الذكر في القضية الملفوظة و الذكر في المعقولة. و عليه يقاس تسمية الجزاء بالتالي. و قد يسمى المقدم بالمحكوم عليه و التالي بالمحكوم به.

و ربما يناقش في هذه التسمية بأنه كيف يصح أن يكون المقدم محكوماً عليه؟ و كون الشيء محكوماً عليه من خواص الاسم.

و أجيب بأنه لانسلم أنه من خواص الاسم بل إن سلم ففي الموضوعية و المحمولية فقط. و فيه محل تأمل.

٣- قوله: «و إن أردنا أن نجعل منها أى من الشرطية قياساً»

ظاهر كلامه يشعر بأن القياس لا ينتظم من الشرطيات الساذجة، و ليس كذلك بل قد ينتظم من الشرطيات الصرفة في كلا قسميه أعنى الاقتراني و الاستثنائي، إذ كل منهما قد يتركب من الشرطيات الصرفة و قد يتركب من غيرها. و الاقتراني أيضاً قد يتركب من الحملات الصرفة و منها و من الشرطيات. و الاستثنائي لا يتركب من الحملات، إذ لا بد فيه من مقدمة شرطية كما ستعلم. و المصنف أيضاً سيصرح بتركيب الاقتراني من الشرطيات الساذجة. و عامة المنطقيين خصوا الشرطيات بالقياس الاستثنائي و لم يمتنعوا للقياس الشرطي الاقتراني و خصوا الاقتراني بالحملات. و المورد في التعليم الأول أيضاً كذلك لا غير. و أما المتأخرون كصاحب الشفاء و غيره تفتنوا باقتران الشرطيات الساذجة سواء كانت متصلة أو منفصلة أو مزدوجة و حكموا بأن الشرطيات كما توجد في

عين المقدم، ليلزم منه عين التالي كقولنا: "الشمس طالعة فيلزم أن يكون النهار موجوداً"، أو لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدم كقولنا: "لكن ليس النهار موجوداً فليست الشمس طالعة" فإنه إذا وُجدَ الملزوم فبالضرورة يكون اللازم قد وُجدَ، وإذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع وإلا لم يكن اللزوم محققاً.

و يسمى هذا القياس استثنائياً^١، وهو مركّب من شرطية متّصلة أو منفصلة، و من قضية استثنائية حملية إن كانت الشرطية متّصلة مركّبة من حمليتين، أو شرطية إن كانت مركّبة من شرطيتين، أو من شرطية و حملية. و هي وضع لأحد جزئي الشرطية أو رفع له ليلزم وضع الطرف الآخر أو رفعه. و استثناء الوضع أو الرفع يجري مجرى الحدّ الأوسط من الاقترايات، لتكرّره تارةً حال كونه جزءاً من

الاستثنائي توجد في الاقتراي.

١- قول الشارح: «و يسمى هذا القياس استثنائياً»

القياس إمّا مشتمل على أحد طرفي النتيجة بالقوة القرينة أو لا. الأول يسمى استثنائياً و الثاني اقترايياً. و الاستثنائي لاشتماله على أحد طرفي النتيجة بالقوة لا بالفعل و لم يجز أن تكون النتيجة هي نفسها إحدى المقدمتين و إلا لكانت موجودة بالفعل فلا محالة تكون جزء من مقدّمة. و المقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون إحدى مقدمتي هذا القياس شرطية و تكون الأخرى على هيئة جزء الأولى إن حملياً فحملية، و ذلك عند تركّب الأولى الشرطية من حمليتين، و إن شرطياً فشرطية؛ و ذلك عند تركّب الأولى من شرطيتين. و قس عليه حال أقسام الشرطيات المتصلة و المنفصلة في كون المقدّمة الأخرى على هيئة جزء منها. فالأخرى مشتملة على وضع ما يقتضى وضعه وضع الجزء الذي منه النتيجة أو رفع ما يقتضى رفعه رفع ذلك الجزء، فيكون أحد الجزئين مستثنى و هي قضية أخرى مقرونة بأداة الاستثناء. و الجزء الآخر نتيجة موجبة إن كان الاستثناء وضعياً، و سالبة إن كان رفعياً. و كلاهما مجرّد عن الشرط و الجزاء. ففي هذا القياس أيضاً كالاقتراي وقع جزء مكرّراً في الموضعين حال كونه جزء للأولى و حال كونه منفرداً. فالقياس الاستثنائي مركّب من شرطية و استثناء.

الشرطية، و تارةً حال كونه مستثنى.^١

و يشترط فيه: إيجاب الشرطية و إلا لحصل الاختلاف الموجب للعقم، و لزومية المتصلة إذ الاتفاقية لا تنتج، فإن استثناء نقيض التالي غير ممكن، لاجتماع الجزئين على الصدق و عدم الاتصال بين نقيض الجزئين، و استثناء عين المقدم و إن أنتج لكته لا يتوقف على العلم بالوضع و الاتصال؛ فإن استثناء العين لا يفيد علماً، و كليتة المقدمة الشرطية أو الاستثنائية بأن يقال: "لكته كذا دائماً و في جميع الأحوال، أو ليس كذا دائماً و في جميع الأحوال" إن لم يكن وقت الاتصال أو الانفصال وقت الاستثناء، و إلا لجاز أن يكون حال اللزوم أو العناد مغايراً لحال الاستثناء فلا يحصل الإنتاج.

و لا يستثنى نقيض المقدم و لا عين التالي، فإنه قد يكون التالي أعم من المقدم كقولنا: "إن كان هذا سواداً فهو لون" فلا يلزم من رفع الأخصّ و كذبه - كقولنا: "لكن ليس بسواد" - رفع الأعمّ و كذبه، و هو أنه ليس بلون، لجواز أن يكون لوناً آخر غير السواد؛ و لا من وضع الأعمّ و صدقه - كقولنا: "لكته لون" - وضع الأخصّ و صدقه و هو أنه سواد، لجواز أن يكون لوناً آخر، بل إنما يلزم من وضع الأخصّ و صدقه - كقولنا: "لكته سواد" - وضع الأعمّ و صدقه، و هو أنه لون، و من رفع الأعمّ و كذبه - كقولنا: "لكته ليس بلون" - رفع الأخصّ و كذبه، و هو أنه ليس بسواد. و هو في غاية الوضوح.

و إن كان الربط بين الجملتين^٢ بعناد تسمّى شرطية منفصلة كقولنا: "هذا العدد إما زوج و إما فرد". و يجوز أن تكون أجزاؤها أكثر من اثنين سواء كانت متناهية كقولنا: "الكلّي إما جنس أو نوع أو فصل أو خاصّة أو عرض عامّ" أو غير متناهية كقولنا: "هذا الشكل إما أن يكون مثلثاً أو مربعاً أو مخمّساً" وهكذا إلى غير النهاية.

١- س: يستثنى

٢- ك، ش: الحمليتين

و لأنّ المنفصلة قضية حُكِمَ فيها بالمنافاة^١ بين قضيتين، فإن كانت في طرف الثبوت فقط كقولنا: "هذا الشيء إمّا شجر أو حجر" تسمّى مانعة الجمع. و هي مركّبة من قضية و ما هو أخصّ من نقيضها. و لهذا يمتنع اجتماع جزئها على الصدق، فإن صدق الشيء مع الأخصّ يستلزم صدقه مع الأعمّ الذي هو النقيض، فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق، و إنّه محال. و لا يمتنع اجتماع جزئها على الكذب، إمّا لجواز كذب الأخصّ مع صدق الأعمّ، و إمّا لأنّه لو امتنع لكان كذب كلّ مستلزماً لعين الآخر، فلا يكون كلّ أخصّ من نقيض الآخر، و المقدّر خلافه.

و إن كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا: "إمّا أن يكون زيد في البحر و إمّا أن لا يغرق" تسمّى مانعة الخلوّ. و هي مركّبة من قضية و ما هو أعمّ من نقيضها. و لهذا يمتنع اجتماع جزئها على الكذب، فإنّ كذب الشيء مع الأعمّ يستلزم كذبه مع الأخصّ الذي هو النقيض، فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب، و هو محال. و لا يمتنع اجتماع جزئها على الصدق، إمّا لجواز صدق الأعمّ مع كذب الأخصّ، و إمّا لأنّه لو امتنع لكان كلّما صدق أحدهما كذب الآخر، مع أنّ كلّ واحد أعمّ من نقيض الآخر، فيكون العامّ مستلزماً للخاصّ، و هو محال.

و إن كانت في طرفي الثبوت و الانتفاء تسمى حقيقيّة. و هي مركّبة من قضيتين أحديهما نقيض الأخرى كقولنا: "هذا العدد إمّا زوج أو لا" أو مساوية لنقيض الأخرى كقولنا: "هذا العدد إمّا زوج أو فرد" فإنّ الفرد مساوٍ لنقيض الزوج، و كذا كلّ جزء من كثير الأجزاء مساوٍ لنقيض الباقية، فإنّ الجنس مساوٍ لنقيض الأربعة الباقية. و قس الباقي عليه.

و اعلم أنّ الحقيقيّة إن اشترط فيها استحالة الجمع بين أجزائها و الخلوّ عن جميعها. كما ذهب إليه الأكثرون ويشعر به لفظ المصنّف - جاز تركّبها من ثلاثة أجزاء فصاعداً. و إن اشترط استحالة الجمع و الخلوّ بين أيّ جزئين كانا امتنع تركّبها من

١- إمّا أن تكون تلك المنافاة في طرف الثبوت و الانتفاء جميعاً فقط و هي مانعة الجمع، أو في طرف الثبوت و هي أيضاً مانعة الجمع. (ش).

ثلاثة أجزاء، لاستلزام الثالث الخلوّ عن الآخرين، فلا يكون بينهما امتناع الخلوّ، و المقدّر خلافه.

و الحقيقة هي التي لا يمكن اجتماع أجزائها و لا الخلوّ عن أجزائها، كما تقدّم مشروحاً. و إن أريد أن يُجعل منها أى من الحقيقة، قياس يُستثنى فيها عين ما يتفق كقولنا: "لكنّه زوج أو فرد أو جنس" فيلزم نقيض ما بقي كقولنا: "فليس بفرد أو فليس بزوج أو فليس أحد الأربعة الباقية" أو نقيض ما يتفق أى و يُستثنى نقيض ما يتفق كقولنا: "لكنّه ليس زوج". و إن كانت ذات أجزاء كثيرة و استثنى نقيض واحد كقولنا: "لكنّه ليس بجنس" فتبقى منفصلة في الباقي كقولنا: "فهو إمّا نوع أو فصل أو خاصّة أو عرض عامّ".

وقد تتركّب متّصلة من متّصلتين كقولهم: "إن كان كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، فكّلما كانت الشمس غاربةً فالليل موجود".

و قد تتركّب منهما منفصلة كقولنا: "إمّا أن يكون إذا كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، و إمّا أن يكون إذا كانت الشمس غاربةً فالليل موجود".

و التصرفات فيه أى في تركيب كلّ من المتّصلة و المنفصلة من قضيتين، كثيرة. و هي خمسة عشر،^١ لأنّ القضيتين إمّا أن تكونا حليّتين أو متّصلتين أو منفصلتين أو

١- قوله: «و هي خمسة عشر»

لما كانت الشرطيات مؤلّفة من قضايا لا من المفردات و كانت القضايا ثلاثاً حليّة و متّصلة و منفصلة، و الثلاثة الواقعة منها في كلّ شرطيّة تنتان، فتأليف كلّ شرطية متّصلة كانت أو منفصلة إذا كانت ذات جزئين يمكن أن يقع على ستّة أوجه: ثلاثة متشابهة الأجزاء و ثلاثة مختلفة الأجزاء.

فالثلاثة الأولى كالمركّب من الحليّتين أو متّصلتين أو منفصلتين. و الثلاثة الأخرى كالمركّب من حليّة و متّصلة أو من حليّة و منفصلة أو من متّصلة و منفصلة. و كلّ واحد من الثلاثة الأخيرة يقع في المتّصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئها بالطبع. فيكون لتأليف المتّصلة تسعة أوجه و لتأليف المنفصلة ستّة أوجه.

أما أمثلة المتصلات و هي من حملتين كقولنا: "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و من متصلتين كقولنا: "إن كان إذا كانت الشمس طالعت فالنهار موجود فكان إذا كان النهار معدوماً فالشمس غاربة" و من منفصلتين كقولنا: "إن كان العدد إما زوجاً أو فرداً فكان عدد الكواكب إما زوجاً أو فرداً" و من حملية و متصلة كقولنا: "إن كانت الشمس علّة النهار فإذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" و من عكسهما كعكس قولنا ذلك، و من حملية و منفصلة كقولنا: "إن كان الشيء ذا عدد فهو إما زوج أو فرد" و من عكسهما كعكسه، و من متصلة و منفصلة كقولنا: "إن كان إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان إما الشمس طالعة و إما النهار معدوم" و من عكسهما كعكسه.

و أما أمثلة المنفصلات و هي من حملتين كقولنا: "العدد إما زوج و إما فرد" و من متصلتين كقولنا: "إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و إما أن يكون إذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود" و من منفصلتين كقولنا: "إما أن يكون العدد إما زوجاً و إما فرداً و إما أن يكون إما زوجاً و إما منقسماً بمتساويين" و من حملية و متصلة كقولنا: "إما أن لا يكون الشمس علّة النهار و إما يكون إذا طلعت الشمس فالنهار موجود" و من حملية و منفصلة كقولنا: "إما أن يكون الشيء واحداً و إما أن يكون ذا عدد إما زوج و إما فرد" و من متصلة و منفصلة كقولنا: "إما أن يكون إذا كان العدد فرداً فهو زوج و إما أن يكون العدد إما فرداً و إما زوجاً".

و هذه الأمثلة كلّها مهملات موجبة مؤلفة من أمثالها. و قد يكون شخصيات و محصورات موجبات و سوابب بتألف بعضها من بعض و بتكثّر وجوه التأليف. و إليه الإشارة بقوله: «و لو اعتبر في التقسيم السلب و الإيجاب» لكن اعتبار التأليف كما ذكرناه لا يوجب انجرار عدد أقسامها لا إلى نهاية كما ذكره ما لم ينضم إليها اعتبار غيرها. و لذلك ضمّ إلى ما ذكره قوله: «و غيرها» لكنّه لا فائدة فيه. و ذلك لأنّ الشرطيّات لما كانت مؤلفة بعد التأليف الأوّل فهي يكون مؤلفة إما تأليفاً ثانياً أى من حمليات أو ثالثاً أى من شرطيات مؤلفة من حمليات أو رابعاً أى من شرطيات مؤلفات من شرطيات مؤلفة من حمليات و هلّم جرّاً إلى ما لا نهاية له. على أنّ التأليف الثانوى في المنفصلة قد يكون ذاهباً أيضاً إلى غير نهاية كما مرّ في الشرح.

حملية و متصلة أو حملية و منفصلة أو متصلة و منفصلة. و لكل شرطية ستة أقسام، لكن لما كان المقدم في المتصلة متميزاً عن التالي بالطبع كما هو في الوضع، لجواز أن يكون التالي أعم من المقدم و استلزام المقدم إيّاه دون العكس، كان في طبع المقدم أن يكون ملزوماً خاصاً أو مساوياً، و في طبع التالي أن يكون لازماً عاماً أو مساوياً. و لذلك ينقسم كل واحد من الأقسام الثلاثة الأخيرة في المتصلات إلى قسمين، إذ المركّب من حملية و متصلة قد يكون المقدم فيه الحملية، و قد يكون المتصلة. و كذا المركّب من حملية و منفصلة و من متصلة و منفصلة. فأقسام المتصلات تسعة، و أقسام المنفصلات ستة. و هذا على تقدير أن لا يزيد أجزاء المنفصلة على اثنين، فإن زادت تضاعف أقسامها.

و لو اعتبر في التقسيم السلب و الإيجاب و الكلية و الجزئية و العدول و التحصيل و غيرها انجرت الأقسام لا إلى نهاية. و أمثلتها لا تخفى على الفطن كما قال: و من كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون أى قانون تركيبها. و اعلم أن الشرطيات يصحّ قلبها إلى الحمليات بأن يصرح باللزوم أو العناد، فنقول: "طلوع الشمس يلزمه وجود النهار أو يعانده الليل" فكان الشرطيات محرّفة عن الحمليات أى كلّ شرطية في تقدير حملية حذفت عنها التصريح باللزوم و العناد، و جعلت متصلة و منفصلة بأداتهما، و هو ظاهر. و لأنّه لا يتغيّر بعد جعل الشرطية حملية و تحصيل جزئيتها إلا أحوال خارجية مصتفة لا منوعة جعلت الحملية و الشرطيات أصنافاً لا أنواعاً.

الضابط الثاني

في حصر القضايا و إهمالها و إيجابها و سلبها و نحو ذلك

فشرع أولاً في الشرطية و قال: هو أن الشرطية إذا قيل فيها: "إذا كان هو كان أو إمّا و إمّا" فيصلح أن يكون أى الحكم باللزوم و العناد، دائماً أى في جميع الأوقات و الأوضاع حتى يكون محصوراً كلياً، أو في بعض الأوقات حتى يكون محصوراً جزئياً، فتعين أى ذلك الحكم أنّه في كلّ الأوقات أو بعضها، و إلا يكون مهملاً مغلطاً. و في

الحملية إذا قيل: "الإنسان حيوان" فتعين أن كل واحد من الإنسان كذا أو بعض جزئياته، فإن الإنسانية لذاها لا تقتضي الاستغراق، إذ لو اقتضت ما كان الشخص

١- قوله: «فإن الإنسانية لذاها لا يقتضي الاستغراق»

اعلم أن المهية من حيث هي كما لا يقتضي الاستغراق و الشمول لجميع الأفراد و لا التخصيص بالبعض - واحدا كان في ذلك البعض أو متعدداً معيناً أو غير معين - كذلك لا يقتضي عدم الاستغراق و عدم التخصيص ببعض الأفراد كما في القضية الطبيعية، فإن ماهية الموضوع قد أخذت فيها على وجه لا يمكن صدقها على الأفراد لا كلاً و لا بعضاً، فهي بهذا الاعتبار أيضاً خرجت عن ما هي في ذاتها بل القضية الطبيعية شخصية كما يظهر من كلام الشيخ الرئيس و غيره فقلوه: «بل هي صالحة لهما» ينبغي أن يضم إليه و صالحة لعددهما، حتى يكون شاملة لموضوع القضية الطبيعية أيضاً.

و عند المحققين إن الحكم في جميع القضايا الطبيعية لا يكون إلا على نفس الطبيعة مأخوذة على وجه لا يسرى الحكم عليه إلى شيء من أفرادها. و لأنها أخذت من حيث إطلاقها على المخصّصات و تجردها عنها فهي متعينة بهذا التجرد فلها وحدة ذهنية. و لا يمكن الحكم عليها إلا ببعض الأحوال الذهنية كالكلية و النوعية و المعقولة و الذاتية و العرضية و غيرها من المعقولات الثانية، فلا جرم لا تكون القضايا الطبيعية إلا ذهنيات صرفة لا يتعدى الأحكام فيها إلى الأفراد، فلهذا لا يصلح الحكم للتخصيص و لا للاستغراق. و في المحصورات أخذت من حيث أنها يصلح للانطباق على جزئيات لا على أن يكون تلك الصلاحية قيداً لها مأخوذة على وجه الدخول و إلا لم يكن يتعدى إلى كل شخص شخص. فالحكم عليها بهذا الاعتبار يتعدى إلى الأشخاص كلاً أو بعضاً إيجاباً أو سلباً فيحصل المحصورات الأربع.

و في المهمة أخذت من حيث هي هي بلا زيادة شرط فيصح [ن: فيصلح] الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص و التعميم كما ذكره المصنف. و الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار مغايرة للماهية المأخوذة بشرط التعين الذهني كموضوع القضية الطبيعية. و أما الماهية المطلقة فهي شاملة لهما كالإنسانية في ذاتها مع قطع النظر عن أخذها من حيث هي أي معتبراً فيها ذلك كما في موضوع المهمة، أو أخذها مقيدة بالوحدة الذهنية كما في

موضوع الطبيعية. و هي و إن كانت في ذاتها صالحة للإطلاق و عدمها و التعميم و التخصيص و فيهما أيضاً لكن عند ما صارت موضوعة أو محمولة تصير متعيّنة بضرب من التعيين. و هي و إن كانت في ذاتها أعمّ من المأخوذة من حيث هي لكن هذه الأعميّة اعتباريّة محضة، إذ لا فرق بينهما بحسب نفس الأمر كما أشرنا إليه. فالقضية المأخوذة موضوعها كذلك لا يكون أعمّ من الطبيعيّة بل قسماً لها، لأنّ موضوع الطبيعيّة قسيم لموضوع المهملة بالمعنى الذي مرّ. و لهذا تلازم الجزئيّة و لاتلازم الطبيعيّة كما هو المشهور و عليه الجمهور.

فما ذكره بعض أجلّة المتأخّرين في حواشيه من أنّ «موضوع المهملة لما كان هو الطبيعة من حيث هي هي بلا زيادة شرط كما صرّح به الشيخ في الشفاء و غيره فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنيّة، فيمكن أن يصدق بصدق الطبيعة و لا يستلزم الجزئيّة» محلّ نظر، لأنّ كون الطبيعة مأخوذة من حيث هي هي بلا زيادة و كون الطبيعة مأخوذة مع الوحدة الذهنيّة أمران مختلفان في الاعتبار، فلا يصدق أحدهما على الآخر. مثلاً إذا قلت: «الإنسان حيوان» فهو صالح للتخصيص و التعميم بأن يكون القضية كليّة أو جزئيّة، و ليس بصالح للتعين الذهني، لأنّ الصورة الذهنيّة بما هي صورة ذهنيّة ليست من أفراد المعلوم بل هي من أفراد العلم. و لا يمكن أخذ هذه القضية طبيعيّة لما علمت أنّ الحكم على موضوعها لا يمكن إلاّ بأمر ذهنيّة ككونه مفهوماً أو كليّاً أو نحوها.

و كذلك قوله: «و أيضاً على تقدير أن يكون الحكم في المهملة على الفرد يبقى قضية أخرى يكون الحكم على الطبيعة من حيث هي هي بحيث يمكن صدقها بصدق كلّ واحدة من الطبيعيّة و الجزئيّة، لأنّ الطبيعيّة من حيث هي هي تصلح للكليّة و الجزئيّة» انتهى.

أقول: الطبيعة المأخوذة على وجه يشتمل موضوعات أقسام القضايا المتقابلة أعني الطبيعيّة و الكليّة و الجزئيّة و الشخصية أمر غير متحصّل في نفسه لا فائدة في اعتباره، بل هي المقسم الذي يتحصّل بانضمام القيود المعتبرة إليه أقسام بعضها ذهنيّة و بعضها خارجية. و اعتبار المقسم على وجه يصير أحد الأقسام ممّا لا طائل تحته و إلاّ لم يكن شيء من التقاسيم حاصرة. فإذا قلت: الكلمة إمّا إسم أو فعل أو حرف فيقال و هاهنا

الواحد إنساناً، و لا أيضاً تقتضي التخصيص، و إلا لما كان الكلّ إنساناً، بل إنما هي صالحة لهما، فليعيّن أنّ الحكم هل هو مستغرق أو غير مستغرق، حتى لا يكون إهمالاً مغلطاً. و هذا ظاهر غنيّ عن الشرح.

فالقضية التي موضوعها شاخص أي جزئي، نسميها شاخصاً أي جزئية، كقولك: "زيد كاتب". و التي موضوعها شامل أي كلي، و عيّن فيها الحكم على كل واحد أي المحصورة الكلية، هي كقولنا: "كلّ إنسان حيوان، و لا شيء من الناس بحجر" في السلب أي السلب الكلي، فإنّ لكل قضية إيجاباً و سلباً أي إثباتاً و نفيّاً، و في ما يتخصّص ببعض أي و الحكم في الموضوع الشامل الذي يتخصّص ببعض أفراده أي المحصورة الجزئية، هي كقولنا: "بعض الحيوان إنسان أو ليس".

و يسمّى اللفظ المخرج من الإهمال سوراً^١ مثل كلّ و بعض أي في الإيجاب الكلي

قسم آخر و هي الكلمة المعتبرة على وجه يصلح لأن يكون صادقاً على كلّ من الثلاثة. و كذا يمكن أخذها على وجه يشمل لجميع الثلاثة و للمأخوذة كذلك فيكون قسماً خامساً و هكذا لا إلى نهاية. فكما لا فائدة في ذلك فكذا في أخذ القضية على وجه يشمل جميع القضايا فإنّه على تقدير صحته غير مفيد.

١- قوله: «و يسمّى اللفظ المخرج من الإهمال سوراً»

اعلم أنّ القضية قد يحتاج إلى لفظ حاصر و يسمّى سوراً مثل كلّ و بعض و لا كلّ و لا بعض و لا واحد و أمثالها كأجمعين و طراً و في الفارسية مثل "همه" في الإيجاب الكلي و "هيچ" في السلب الكلي. و ذلك لأنّ المعاني الأصلية التي سمّيناها الطبائع ليست يستدعي الكلية و الجزئية و لا العموم و لا الخصوص و لا الكثرة و لا الوحدة. و إنما يصير شيئاً من هذه الأمور بانضياف معانٍ آخر إليها كما علمت، فهكذا حال الألفاظ الدالة عليها يحتاج في دلالتها على تلك الأوصاف و الاعتبارات إلى ألفاظ آخر أو هيئات تدلّ عليها، فلا تخلو تلك الطبائع إمّا أن يحكم عليها من حيث هي أو يحكم عليها مع لاحق تقتضي تعميم الحكم أو تخصيصه أو مع لاحق يجعلها واحداً شخصياً ذهنياً أو عينياً.

و يحصل من الأول قضية مهمة و من الثاني محصورة كلية أو جزئية و من الثالث مخصوصة أو طبيعية أو شخصية، لأنّ التخصيص إمّا بحسب الذهن أو بحسب الخارج.

و الجزئى و غيرهما نحو: "لا شىء و لا واحد" فى السلب الكلى و "ليس كل" و ليس بعض و بعض ليس" فى السلب الجزئى.

و الفرق بين هذه الأسوار الثلاثة أن "ليس كل" يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الأفراد و بالالتزام عن بعضها، و الأخيران بالعكس. "و ليس بعض" قد يُستعمل للسلب الكلى كقولنا: "ليس بعض الناس حجراً" أى لا شىء منهم بحجر و لا يستعمل للإيجاب، و "بعض ليس" لا يستعمل للسلب الكلى و يستعمل للإيجاب العدولى نحو: "بعض الحيوان هو ليس بإنسان"، و المراد حمل اللانسان على بعض الحيوان.

و القضية المسورة أى و تسمى القضية المسورة، محصورة. و هى إما كلية أو جزئية، و كل منهما موجبة أو سالبة، فالمحصورات أربع. و الحاصرة الكلية أى

فالحكم فى جميع هذه القضايا للطبيعية أولاً و بالذات و لما يتعين به بالتبع. و ذلك لأن الحكم ليس بالذات إلا على الأمر الحاصل فى الذهن. و ليس فى العقل إلا الطبيعة المأخوذة على وجه من تلك الوجود لا الأفراد. فالمهملة لا يحتاج إلى لفظ آخر من الأسوار، لأن الحكم فيها على الطبيعة لا بشرط زائد. فاللفظ الدال عليها لا يحتاج إلى زائد مثل قولنا: "الإنسان فى خسر، ليس الإنسان فى خسر". و المحصورة الكلية يحتاج إلى لفظ يدل على الكلية أما فى الإيجاب فكقولنا: "كل إنسان حيوان" و أما فى السلب فكقولنا: "لا واحد و لا شىء من الإنسان بحمار". و المحصورة الجزئية كذلك أما فى إيجابه فكقولنا: "بعض الإنسان كاتب" و أما فى سلبه فكقولنا: "ليس بعض الإنسان بكاتب أو ليس كل الإنسان بكاتب أو بعض الإنسان ليس بكاتب". و الفرق بين هذه الأسوار الثلاثة مع اتفاقها فى نحوى السلب الجزئى هو ما ذكره الشارح.

و أما الطبيعية فقد يدل على تعيين موضوعها لام الجنس فنقول: "الإنسان عام أو نوع" و لانتقول: "كل إنسان عام أو نوع".

و أما الشخصية فقد يدل على التشخيص و لام العهد كما فى قولنا: "قال المصنف"، و هى شخصية لامحالة. و قد يدل اللام على الكلية و تسمى لام الاستغراق كما فى قولك: الإنسان حيوان أى كل إنسان حيوان.

المحصورة الكلية موجبة كانت أو سالبة، سَمِينَاها القضية المحيطة، لإحاطتها و شمولها جميع الأفراد، و التي أى و سَمِينَا التي عُنِي فيها الحكم على البعض أى المحصورة الجزئية موجبة كانت أو سالبة، مهملة بعضية لما في البعض من الإهمال.

و في المهملة البعضية الشرطية نقول: "قد يكون إذا كان أى إذا كان أ ب فج د مثلاً، أو إما أى قد يكون أ ب أو ج د". و البعض فيه إهمال أيضاً، فإن أبعاد الشيء كثيرة فلنجعل لذلك البعض في القياسات اسماً خاصاً^١ و ليكن مثلاً ج، فيقال: "كل ج كذا" فيصير قضية محيطة فيزول عنها الإهمال المغلط. و لا ينتفع بالقضية البعضية إلا في بعض مواضع العكس و النقيض أى إنما ينتفع بالمحصورة الجزئية في بعض مسائل التناقض و العكس لا في العلوم، فإنه لا ينتفع فيها إلا بالمحصورة الكلية، فذلك جعلناها محيطة.

و كذا أى يجب أن يجعل المهملة البعضية في الشرطيات محيطة كليةً، تهارباً عن الإهمال المغلط، كما يقال: "قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق" فليتعين ذلك الحال و لتجعل مستغرقة فيقال: "كلما كان زيد في البحر و ليس له فيه مركب أو سباحة فهو غريق". و كون طبيعة البعض أى في بعض الأحوال، مهملة لأنكر لكثرة أحوال الشيء. و الحاصل أن بعض أحوال المقدم في الشرطية كبعض أفراد الموضوع في الحملية. و كما أن هذا مهمل مغلط يجب جعله كلياً ليؤمن الغلط و يُنتفع به في

١- قوله: «لذلك البعض في القياسات اسماً خاصاً»

اعلم أن الشيخ (ره) أراد في هذا الكتاب أن يردّ جميع القضايا على اختلاف أصنافها و تباين أقسامها إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتية بناء على أنّ المعترف في العلوم الحقيقية هي هذه القضية دون غيرها. و كيفية ذلك الردّ أما في باب الكمية فبإزالة الإهمال و البعضية بالافتراض. و أما في باب الكيفية فبالعدول أو السلب إذا صار جزء لإحدى الحاشيتين لم يكن قاطعاً للنسبة فصارت القضية موجبة. و أما في باب الجهة فبجعل الجهات من الإمكان و التوقيت و غيرها جزء للمحمول حتى يصير القضية دائمة ضرورية. و من هاهنا شرع الشيخ في ما هو بصدده و سيتمّه في الضابط الثالث في فصل معنون بالحكمة الإشرافية.

العلوم، فكذا ذلك.

و اعلم أنه ليس المراد من المتصلة الكلية اللزومية أن التالى لازم للمقدّم في الموجبة أو لا لازم له في السالبة مع كل واحد من الأوضاع و التقادير التى يمكن فرضها مع وضع المقدم، ككون الحمار ناهقاً أو زيد قائماً أو قاعداً و نحوها، و إلا لكانت المتصلة الواحدة عبارة عن متصلات متعددة إن كان كل منها مستقلاً بالتأثير فى الاستلزام؛ و لا أن المقدّم كلما صدق مع صدق تلك التقادير يصدق التالى فى الموجبة أو لم يصدق فى السالبة، و إلا لصارت أجزاء المقدّم و عادت الكلية مهملة، بل المراد أن لزوم التالى فى الموجبة و لالزومه فى السالبة يتعلّق بطبيعة المقدّم من حيث هى من غير أن يكون للأوضاع أثرٌ فى ذلك. و إذا كان كذلك كان الحكم باللزوم و نفيه حاصلًا فى كل زمان و على كل تقدير من التقادير التى يمكن فرضها مع وضع المقدّم.

و إنما قلنا: «التى يمكن فرضها» لا «التى تُفرض» احترازاً من اللزوم على تقدير عدمه، فإن التالى مع فرض أن لا يكون لازماً للمقدّم لا يكون إذ ذاك لازماً له؛ و من مثل لزوم الفردية للثلاثة على تقدير انقسام الثلاثة بمتساويين.

و أمّا الجزئية فهى التى لا يكون لزوم التالى و لا لالزومه متعلّقاً بطبيعة المقدّم، بل مع شرط و حال، و قس عليه حال المنفصلة. و يظهر كل ما ذكرنا بجعل الجزئية كلية بأخذ الأحوال مع مقدّم الجزئية. هكذا يجب أن يتصور معنى المتصلة الكلية و الجزئية، إذ به يندفع كثير من الإشكالات التى أوردها المتأخرون.^١

و إذا تفحصت عن العلوم أى الحقيقية^٢ التى هى المقاصد الأصلية، لا تجد فيها مطلوباً يُطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون أن يعين ذلك البعض. فإذا عمل على

١- قوله: «الإشكالات التى أوردها المتأخرون»

و ستطلع على ورود بعض تلك الإشكالات و طريق دفعها بتحقيق اللزومية الكلية فى كلامنا فى باب القضية [ن: الأقيسة] الشرطية إن شاء الله تعالى.

٢- س: الحقيقة

ما قلنا لا تبقى القضية إلا محيطاً، فإنّ الشواخص أى القضايا الشخصية، لا تطلب حالها في العلوم أى الحقيقة، إذ لا برهان على الجزئيات الفاسدة. وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل. وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار و انحصار النظر في أحكام المحصورة الكلية لا غير.

و اعلم أنّ كلّ قضية حملية من حقّها أن يكون فيها^١ موضوع و محمول و نسبة

١- قوله: «و اعلم أنّ كلّ قضية حملية من حقّها أن يكون»

هذا موافق لما ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات (١٢٥/١) حيث قال: «يجب أن يعلم أنّ من حقّ كلّ قضية حملية أن يكون لها مع معنى المحمول و الموضوع معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنييهما. و إذا توخّى أن يطابق اللفظ المعنى بعدده استحقّ الثالث لفظاً ثالثاً» إلى آخر ما ذكره. و اعلم أنّ هاهنا مسائل يجب التنبيه عليها:

أولها أنّ معنى الرابطة المعبر عنها في كلام الرئيس بالاجتماع و في كلام المصنّف بالنسبة ليس إلا انحوا من الوجود. و هو الوجود الرابط بين الموضوع و المحمول أى كون الشيء شيئاً. و هى إمّا يوجد أو يعتبر في الموجبات دون السوالب من حيث هى سوالب بل إمّا يعتبر في ما يرد عليه السلوب من الإيجابيات، لأنّ السلب ليس معناه إلا الرفع و القطع - كما حقّقه المصنّف - بلا نسبة فيه. و هى غير وجود الأعراض لأنّها هاهنا عبارة عن وجود الشيء شيئاً لا وجود الشيء لشيء. و الأعراض و إن كان وجوداتها في أنفسها هو بعينها وجوداتها لمحالّها لكن ليس وجوداتها وجود محالّها. و ليس معنى الرابطة أيضاً نفس معنى الوحدة بل معناها تصوّر الشيء شيئاً في الذهن أو أنّه هو هو. نعم مصداقه الحكم الإيجابي، و مفاده كونهما واحداً في الظرف الذى يواريه القضية. و لهذا قيل: الهووية من لواحق الوحدة كما أنّ الغيرية - أى ليس هو - من لواحق الكثرة. و لذلك قيل: الرابطة في معنى الأداة، لأنّ معناها معنى تعلّق رابطى [ن: ارتباطى] لا يتحصّل إلا بالطرفين، إلا أنّها قد يعبر عنها تارة بصيغة إسم كهو و أمثاله في قولك: "زيد هو كاتب، أو زيد و عمرو هما كاتبان، أو هؤلاء هم الكاتبون"، و قد يعبر عنه بصيغة كلمة وجودية كما يقال: "أوميرس وجد أو يوجد كاتباً أو كان أو يكون كاتباً". و القضية المشتملة عليها لفظاً يقال لها ثلاثية، و التى لم يشتمل عليها يقال لها ثنائية. و سيظهر لك سرّ هذا.

بينهما صالحة للتصديق و التكذيب، و باعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية، إذ بها ارتبط المحمول بالموضوع و صار المركب منهما محتملاً للتصديق و التكذيب. و تحقيقه أن الموضوع و المحمول يجرى من الحملية مجرى المادة، و لهذا لا يجب القضية عند وجودهما، و النسبة بينهما تجري مجرى الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري، و

و ثانياً أن الوجود قد يكون محمولا و قد يكون رابطة. و يسمى القضية التي حملت فيها الوجود هليّة بسيطة و يسمى غيرها هليّة مركبة. و إنما سميت الأول بسيطة، لأن الوجود هو الذي بذاته يتحد و يرتبط بشيء كالمماهية الموضوعة له. و غير الوجود كالكتابة و نحوها إذا ارتبط لا يرتبط إلا بوجود زائد عليه. فقولنا: "زيد موجود" إنما مصداقه و مفاده وجود زيد لا وجود الوجود لزيد، فلذلك يكون القضية ذات جزئين. و أما قولنا: "زيد كاتب" فمصداقه و مفاده وجود الكتابة لزيد ففيها أجزاء ثلاثة: وجود زيد و وجود الكتابة و وجودها لزيد.

و الذي ذكرناه لا ينافي ما في كلام القوم أن القضية المعقولة لابد و أن يلتزم من أجزاء ثلاثة: الموضوع و المحمول و الرابطة، فإن هذه المعاني الثلاثة كلها حاصلة في الهليّة البسيطة لكن على وجه يكون الرابطة فيها عين المحمول بمعنى أن المحمول محمول و رابطة معاً لأنه بنفسه مرتبط مع غيره الذي هو موضوعه. و هذا أيضاً يدل على أن للوجود صورة في الأعيان به يرتبط الأشياء بعضها كالمحمولات الذاتية و العرضية لموضوعاتها. فقد ظهر مما ذكرنا أن القضية المعقولة أيضاً قد تكون ثلاثية و قد تكون ثنائية كالقضية الملفوظة.

المسألة الثالثة أن القضية الملفوظة إنما وقعت ثنائية بأحد سببين: أحدهما الاختصار كقولنا: "زيد إنسان" و حقه أن يقال: "زيد هو إنسان". و الثاني الاستغناء الذي يتحقق في بعض الكلمات و بعض الأسماء المشتقة فإنها لاشتغالها و تضمّنها معنى الرابطة ترتبط لذاتها بغيرها و لا يحتاج معها إلى رابطة لفظية أخرى كما في قولنا: "كتب زيد" و كذلك الأسماء المشتقة منها إذا وقعت موقعها. فالقضايا الخالية عنها إما بالطبع أو بالحذف ثنائية و المشتمة عليها ثلاثية. و كلا القسمين غير الثنائية عقلاً و لفظاً التي محمولها عند التلفظ الألفاظ الوجودية كقولنا: "زيد موجود أو يوجد" كما مر، فاحتفظ بذلك فإنه أجدى عن تفاريق العصا.

لهذا يجب القضية بها. و من هاهنا قال: «من حقها» إلى آخره.
و اللفظ الدالّ على تلك النسبة كلفظة هو و يكون و نحوهما، يسمّى رابطة. و قد تُحذف أى الرابطة حذفاً لا فى المفهوم، إذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل فى اللفظ. و ذلك فى بعض اللغات كما فى العربية. و إنّما قال: «فى البعض» لأنها لا تُحذف فى البعض كما فى الفارسية الأصلية، إذ لا يُحذف فيها لفظة "است" من قولهم: "زيد دبير است". و يورد بدلها أى بدل الرابطة هيئة ما مُشعرة بالنسبة، كإثبات الألف و اللام فى الموضوع دون المحمول كقولنا: "الإنسان حيوان" فإنّهُ هيئة مشعرة بالنسبة و التركيب الخبرى. ألا ترى أنّه لو قيل: "إنسان حيوان" بالتنوين فيهما أو "الإنسان الحيوان" لما كان القول خبرياً، كما يقال فى العربية: "زيد كاتب". و الهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفةً و المحمول نكرةً، فإنّهُ لا يُحتمل إلا كون الكاتب خبراً عن زيد، بخلاف ما لو كان معرفاً، لاحتمال كونه صفةً له. و لا يفهم كونه خبراً عنه إلا بقرينة حالّة أو مقالّة كقولنا: "زيد هو الكاتب".

و قد تورد أى الرابطة، كما قيل: "زيد هو كاتب". و ليس هذا هو الارتباط الذى يتضمّن لفظة كاتب^١ الذى هو بمعنى يكتب، فإنّ ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله،^١ و

١- قوله: «و ليس هذا هو الارتباط الذى يتضمّن لفظة كاتب»

أى لما كان بين الفعل و فاعله ارتباط معنوى لم يحتج الارتباط بينهما إلى إيراد رابطة، لأنّ النسبة إلى الفاعل جزء مفهوم الفعل بما هو فعل، و أمّا نسبة المحمول إلى الموضوع فإنّها ليست جزء مفهوم المحمول بما هو محمول، فلا يحتاج قولنا: "كتب زيد" إلى الرابطة بخلاف "زيد كتب" لأنّ زيد هاهنا ليس فاعلاً بل فاعله هو الضمير المستكن، و الجملة محمولة عليه برابطة أخرى ترتبط المحمول بالموضوع. و هى المدلول عليها هاهنا بلفظة هو.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يربط هذا الضمير المستكن الجملة بالموضوع؟

قلنا: لأنّ الرابطة أداة، و الفاعل إسم فيستحيل أن يكون واحد إسماً و أداة. و كذلك حكم الأسماء المشتقة إذا وقعت موقع الأفعال.

و اعترض صاحب المحاكمات فى هذا الموضع بـ«إنّا لانستفيد من "زيد قام" إلا الحكم بقيام زيد كما نستفيدة من "قام زيد" ذلك أيضاً. ففى التركيبين المحكوم عليه هو زيد و

المحكوم به هو القيام. و أما أن المحكوم به في التركيب هو مجموع الفعل و الفاعل فذلك لا تعلق للمعنى به، فإن التحاة لما حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التشويش و الاضطراب أوجبوا إضمار فاعل في الفعل. و هو كلام لا تحقيق له، لأن العرب الذى لا وقوف لهم على علم النحو و تقدير الضمائر يستفيدون من التركيبين المعنى المراد. فلولا أن التركيب لم يحتج إلى إضمار لما كان كذلك. على أن الكوفيين لا يضمرون الفاعل بل يرفعون المتقدم على الفعل به. سلّمنا لكنّ إسناد الفعل المتأخر ليس إلى لفظ الضمير بل إلى معناه. و معناه ليس إلا زيد المتقدم، و قد سلّم أن الفعل مرتبط بما أسند إليه بالذات فلا يحتاج إلى الرابطة» انتهى. (هامش شرح الإشارات ١٢٨/١)

أقول: التركيب بين أمرين قد يكون اتحادية و قد يكون تعلقية. و لا يمكن أن يكون نسبة واحدة اتحادية و تعلقية معاً. فنسبة المحمول إلى الموضوع - أى محمول كان فعلاً أو اسماً مشتقاً أو جامداً - اتحادية بخلاف نسبة الفعل و ما يشبهه إلى فاعله. و كلّ عاقل يجد من نفسه أنه لا فرق بين قولنا: "زيد كاتب أو يكتب" في أن مفاده الاتحاد بينهما بهو هو. فإذا احتاج الأول إلى رابطة احتاج الثانى بخلاف قولنا: "كتب زيد أو كاتب زيد" فإن نسبة الكتابة إلى فاعله تعلقية. و ليس مفاد قولنا: "قال زيد" الحكم بالاتحاد بين قال و زيد. و قوله: «ففى التركيبين المحكوم عليه هو زيد و المحكوم به هو القيام» فمسلم إلا أن الحكم في أحد التركيبين اتحادى و فى الآخر تعلقى. و النحاة لما تفتنوا بما ذكرناه أوجبوا إضمار الفاعل فى الفعل المتأخر. و أما الكوفيون فلعلهم إما لم يوجبوا ذلك لتجوزهم تقديم الفاعل على الفعل فيكون هذه الجملة عندهم فعلية أو لأمر آخر. و كون عامة العرب غير شاعرة ببعض المعانى أو غيره مميزة بين نحوى التركيب على تقدير تسليمه لا يوجب إهماله، إذ كثير من قواعد علم المعانى مما لا يفهمه أكثر عوام العرب. و قوله: «و معناه ليس إلا زيد المتقدم» حقّ إلا أن النسبة في أحد التركيبين غير النسبة فى الأخرى، لأن إحديها اتحادية و الأخرى ارتباطية كما مرّ.

١- قوله: «هو بمعنى يكتب فإن ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله»

اعلم أن الشيخ الرئيس (قدس سرّه) ذكر فى الحكمة المشرقية (ص ٦٧): «إن القضية إما تكون ثنائية إذا لم يذكر فيها الرابطة إما استغناء، لأن محمولها كلمة أو إسم مشتق

مجموعهما محمول يحتاج إلى ارتباط آخر بالمبتدأ، وهو المدلول عليه هاهنا بلفظة "هو". ولغايرة مدلول الرابطة لمدلول الضمير المستكن في المحمول إذا كان مشتقاً أو كلمة، يُعلم أنه لا يلزم تكرار على ما توهّم.

و السالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة.^١ وفي العربية ينبغي أن يكون السلب أى حرفه، مقدماً على الرابطة لينفيها كقولهم: "زيد ليس هو كاتباً". وإذا ارتبط السلب أيضاً بالرابطة أى كما ارتبط المحمول بها، فصار أى السلب، جزء أحد جزئيهما

اشتقاقاً يتضمّن النسبة المذكورة أو اختصاراً». وهذا تصريح بأنّ الأسامي المشتقة يتضمّن الدلالة على النسبة ولا يحتاج إلى الرابطة. ثم إنّه ذكر في الإشارات (١٢٥/١): «و قد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب الأصلية كقولنا: "زيد كاتب" وحقّه أن يقال: "زيد هو كاتب"». و بين كلاميه تدافع بحسب الظاهر، فإنّ الكاتب يقتضى الارتباط بغيره. وهذا وإن كان كمنافضة في المثال ولو كان بدل الكاتب شيء من الألفاظ الجامدة لم يرد عليه شيء إلا أنّ الشارح المحقّق لمقاصد الإشارات أشار إلى دفعه بقوله: «قد سهى في هذا الاعتراض، لأنّ الفعل إنّما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه. والفاعل لا يتقدّم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته بإسم يتقدّمه في حال من الأحوال كالمبتدأ وغيره، فإذا احتج إلى رابطة أخرى غير التي يشتمل عليها نفسه. وكيف لا! وهو يقع هناك موقع إسم جامد، فلو كان بدل قوله: زيد كاتب: "زيد يكتب" مثلاً حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان أيضاً من حقّه أن يقال: زيد هو يكتب، لأنّ إسناده إلى المتقدّم ليس إسناده الفعل إلى فاعله الذي يرتبط لذاتها به بل هو إسناده الخبر إلى المبتدأ. والفعل هاهنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدأ برابط غير ما به ارتبط الفعل بفاعله» انتهى. (شرح الإشارات ١٢٦/١)

١- قوله: «و السالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة»

هذا تنقيص منه على أنّ النسبة الحكمية في القضية السالبة ليست وراء النسبة الإيجابية التي هي في موجبيتها وأنّ مدلول العقد السلبي و مفاده سلب تلك النسبة. وليس فيه حمل بل سلب حمل، وكذا في سلب الاتصال و سلب الانفصال ليس فيه اتصال ولا انفصال. و إنّما يقال للسوالب حملية و متصلة و منفصلة على التجوّز و التشبيه.

أى أحد جزئى القضية و هو المحمول، فالربط^١ الإيجابى بعد باق كما يقال في العربية: "زيد هو لا كاتب" فإن الربط الإيجابى باق.

و قد صيّر أى الربط، السلب جزء المحمول،^٢ فإن من شأنه ربط ما بعده بالموضوع، فالمرتبط هو اللاكاتب، و هو المحمول. و القضية موجبة تسمى معدولة أى موجبة معدولة، لأنه عدل بها عن صيغة الإيجاب إلى صيغة السلب نظراً إلى وجود حرف السلب فيه.

و في غير العربية قد لايعتبر تقدّم الرابطة و تأخرها في السلب و الإيجاب، لاختلاف المفهوم من التقدّم و التأخر بحسب اللغات. ألا ترى أن تقديم السلب على المحمول في الفارسية يقتضى العدول كقولنا: "زيد نادير است" و تأخيره عنه يقتضى السلب كقولنا: "زيد دبير نيست" مع تقدّم السلب على الرابطة في الصورتين. فالمعتبر في العدول أن يرتبط السلب بالمحمول بحيث يصير جزءاً منه، سواء كان متقدماً على

١- ش: الرابط

٢- قوله: «و قد صيّر السلب جزء المحمول»

ربما توهم أنه إذا كان الوجود رابطاً في الحملات و رجع مفاد الحمل إلى ثبوت المحمول للموضوع فيلزم للمحمول وجود في نفسه بحسب مطابق الحكم فلايصح إثبات العدميات للموضوعات سيما في القضية الخارجية، فتفظن بما أشرنا إليه بوجه دفعه، فإن ثبوت المحمول للموضوع ليس هو الوجود التعلقى الذى للأعراض و الصور - و هو وجودها في أنفسها و لكن لمحالها و موضوعاتها - حتى يستلزم أن يكون للمحمول وجود في نفسه بل ثبوته للموضوع هو مجرد ارتباطه و تعلقه بالموضوع من غير أن يكون هو في نفسه موجوداً من الموجودات أو شيئاً من الأشياء. فمعنى الوجود الذى هو الربط أن يكون الموضوع محمولاً لا غير. و معنى الوجود الرابطى وجود الشيء في نفسه و لكن لا لنفسه بل لغيره مقابلاً لوجود الشيء لنفسه كوجود الجواهر القائمة بذواتها. فعلى هذا يجوز أن يحمل الأمر العدمى على الموضوع إذا كان متصوراً في الذهن كما يجوز حمل بعض المعانى الجوهرية على بعض. فلو كان معنى الوجود الرابط هو معنى الوجود الرابطى لم يكن حمل الجوهر على نفسه و على مقومه صحيحاً.

الرابطه كما في الفارسيه أو متأخراً عنها كما في العربيه، بل مادام الرباط حاصلًا و

١- قوله: «بل مادام الرباط حاصلًا و السلب سواء كان جزء الموضوع»
اعلم أن قاعدة العربيه أن حرف السلب إذا تأخرت عن الرابطه يرتبط بالموضوع و يكون القضية موجبه، و إذا تقدّم عليها كانت سالبه. و ربما يوجد في بعض اللغات كالفارسيه أن حرف السلب يقدّم الرابطه و يكون القضية مع ذلك موجبه كقولهم: "زيد نايينا است". فلما كان نظر المنطقيين إذا نظروا في اللغات كاللغة العربيه أولاً، لأنّ تدوين المنطق و تعليمه منها حكموا أولاً بأنه ينبغي أن يكون السلب متقدماً على الرابطه في السالبه و متأخراً عنها في الموجبه. و لما كانت هذه الضابطه ليست عامّة لجميع اللغات - و بحث المنطقي من حيث أنّه منطقي يجب أن يكون عاماً - أضرب عنه و عدل إلى عبارة أفادت العموم و هي قوله: «مادام الرباط حاصلًا» إلى آخره أي حرف السلب إذا كان مربوطاً بواسطة الرابطه إلى الموضوع كانت القضية موجبه سواء تقدّمت الرابطه أو تأخرت. و إذا كان قاطعاً للرابطه كانت القضية سالبه تقدّمت الرابطه أو تأخرت. و هذا فرق لطيف هاد إلى فرق معنوي.

و من الفرق المعنوي اقتضاء الإيجاب مطلقاً وجود الموضوع سواء كانت موجبه عدوليه أو تحصيليه و عدم اقتضاء السلب التحصيلي إيّاه كما سيجيء التصريح به في كلام الشيخ.
و قد اعترض بعض على هذا الفرق المعنوي أولاً بالقده في أن الإيجاب المعدول يستدعي وجود الموضوع و ثانياً بالقده في أن السلب المحصل لا يستدعيه. أمّا الأول فهو أن المعقول من كون الشيء وصفاً لغيره ثبوته للغير. و ثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل أن يكون ثابتاً لغيره. و محمول المعدوله أمر عديم فيمتنع أن يكون موجبه فضلاً عن أن يكون مستدعيه لوجود الموضوع.

و الجواب أن المعدوله و إن كان السلب داخلاً في مفهومه إلا أن له حظاً من الوجود من حيث حصول صورته في الذهن أو من حيث كونه مقابل الملكة فيعتبر فيه صلوح قابلية للوجود المقابل له أو غير ذلك فيكون حكمه حكم الأمر الثبوتي، فيستدعي ثبوت ذلك الموضوع.

و أمّا الثاني فهو أن موضوع السلب لو كان معدوماً لم يكن معدوماً مطلقاً، لأنّه ليس

السلب سواءً كان جزء الموضوع أو المحمول هي موجبة، إلا أن الأول يكون موجبة معدولة الموضوع، والثاني موجبة معدولة المحمول، إلا أن يكون السلب قاطعاً لها أى للرابطة فإنها حينئذ تكون سالبة للرابطة.^١ وإذا قلت: "كل لا زوج فرد" فهو إيجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية، فتكون موجبة، لكنها معدولة الموضوع.

فإذن الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو: "زيد هو لا كاتب" وبين السالبة البسيطة نحو: "زيد ليس هو بكاتب" حيث لم يكن عُرفاً بتخصيص بعض الألفاظ بالعدول نحو: "غير" و لا في العربية، وبعضها بالسلب نحو: "ليس هو" أن يضع أن حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة أو كان مربوطاً بالمحمول على ما ذكرنا، فإن القضية موجبة معدولة صادقة أو كاذبة.

و أما الفرق المعنوي بين ثبوت العدم في الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت في السالبة البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب و سلب اللزوم، أعنى بين لزوم القضية السالبة للمقدّم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة له في المتصلة السالبة، فمحمول الحملية - سواء كانت موجبة أو سالبة - قد يكون ثبوتياً و قد يكون عدمياً في الخارج. و أما في الذهن فلا بدّ و أن يكون ثابتاً فيه، لاستحالة الحكم بما لا يكون متصوراً. و أما موضوعها - سواء كانت موجبة أو سالبة - فلا بدّ و أن يكون له ثبوت في الذهن، لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصوراً. و أما في الخارج فإن كان الحكم بالإيجاب في الخارج اقتضى وجود الموضوع في الخارج، فإن ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع ثبوته فيه، اللهم إلا إذا كان المحمول في معنى

بمتصور و لا بمحكوم عليه فلا بدّ أن يكون له تحقق. و إذ ليس ذلك في الخارج فيكون في العقل فيجب أن يكون موضوع السلب موجوداً في الحملية.

و جوابه أن المساوقة بين الموجبة و السالبة في استدعاء وجود الموضوع من جهة لاتنافي التفرقة بينهما فيه من جهة أخرى كما سيجىء في أصل الكتاب و شرحه.

١- س: - للرابطة

٢- س: كما

السلب المطلق نحو: "زيد معدوم في الخارج، أو شريك الإله ممتنع فيه" فإنه وإن أضيف إلى الخارج لكثته نفس السلب عنه، فكأنه قيل: "زيد المتمثل في الذهن ليس في الخارج". وإن كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضى وجود الموضوع فيه، لجواز السلب عن المعدوم كقولنا: "العنقاء ليس هو في الأعيان بصيراً" بخلاف قولنا: "العنقاء هو في الأعيان لا بصير".

هذا إن أضيف الحكم إلى الأعيان. فإن أضيف إلى الأذهان فيصدقان. وإلى هذا أشار بقوله: و الحكم الموجب الذهني لا يثبت إلا على ثابت ذهني^١. و الموجب على أنه في العين لا يكون إلا على ثابت عيني أى بخلاف المسلوب على أنه في العين، فإنه ليس^٢ لا يكون إلا على ثابت عيني كما قلنا. فالسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة^٣ و

١- أقول: ذكر جماعة المشائين: إن القضية الموجبة تستدعي وجود الموضوع إما عيناً أو ذهنًا، و السالبة لاتستدعي ذلك. و ردّ ذلك صاحب الكتاب بأنّ السلب لا يمكن إلا على متصور في الذهن، فإنّ الحاكم بشيء على شيء لا بدّ له من تصوّر المحكوم به و عليه سواء كان الحكم إيجاباً أو سلباً، فإنّ الحاكم إذا لم يتصور شيئاً و لم يفهم معنى لا يمكنه الحكم عليه أصلاً، فيجب لامحالة تصوّر المحكوم عليه و به، و يتبعه الحكم الإيجابى أو السلبى. و حينئذ لا يبقى فرق بين الموجبة و السالبة في استدعاء موضوع متصور في الذهن حال الحكم عليه.(ش)

٢- كذا في النسخ، و الظاهر أنّ لفظة "ليس" زائدة. (م)

٣- قول الشارح: «فالسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة»

من الناس من زعم أنه لا فرق بينهما. و ذلك لأنّه إذا كان محمولاً مسلوباً عن موضوع كان سلبه ثابتاً له، فيصدق قضية موجبة دالّة على ثبوت ذلك السلب. و كلّ سالبة بسيطة يلزمها موجبة فيقتضى وجود الموضوع.

و الجواب أنّه إذا كان أمرٌ مسلوباً عن أمر كان الواقع هناك أن ليس أمرٌ أمراً من غير أن يكون هناك حصول، لا أنّ سلب أمر حاصل لأمر. و أمّا جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فذلك بتعقّل العقل، كما أنّه ليس في جوف الحقّة الخالية عن أشياء غير متناهية ثبوتات غير متناهية هي حصولات سلوب غير متناهية. على أنّنا نقول: نفس

الإيجاب بما هو إيجاب يستدعى صدقه وجود الموضوع إن ذهناً فذهناً و إن خارجاً فخارجاً سواء كان المحمول وجودياً أو عدمياً. و المعدوم المطلق ليس شيئاً من الأشياء أصلاً، إذ البرهان قائم على ما ذكر. و العقل لا يستثنى من هذه القاعدة شيئاً.

قال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء (العبارة ٨٢): «و إنما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضية الإيجابية المعدوليّة موجوداً، لا لأنّ قولنا: "غير عادل" يقتضى ذلك، و لكن لأنّ الإيجاب يقتضى ذلك في أن يصدق كذا يوجد سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود و المعدوم أو لا يقع إلا على الموجود. فيجب أن يعلم أنّ الفرق بين قولنا: كذا يوجد غير كذا و بين قولنا: كذا ليس يوجد كذا أنّ السالبة البسيطة أعمّ من الموجبة المعدولة في أنّها تصدق على المعدوم من حيث أنّه معدوم و لا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك» انتهى كلامه. و هو صريح فيما ذكرناه.

و إذا اقتضى صدق الموجبة المعدولة وجود الموضوع فالموجبة المحصّلة أولى في ذلك.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون موضوع مثل قولنا: "شريك الباري ممتنع، و المجهول المطلق لا يخبر عنه، و الاشياء ممكن" موجوداً. و بذلك ينتقض كثير من قواعد المنطقيين ككون نقيض المتساويين متساويين و انعكاس الموجبة الكلّية كنفسها عكس النقيض كما هو رأى القدماء، لأنّ هذه القوانين لا يسرى في نقائض المفهومات الشاملة إذا اقتضى الإيجاب وجود الموضوع.

قلت: جميع تلك القضايا إنّما يصدق حقيقة على الوجه الذى بيّناه فى شبهة المجهول المطلق. و لا حاجة إلى ما ذهب إليه بعضهم من أنّ بعض هذه القضايا فى معنى السالبة البسيطة كما فعله الشارح فى قولنا: "زيد معدوم و شريك الباري ممتنع" و لا إلى ما ذهب إليه المتأخرون حيث اعتبروا قضية سمّوها سالبة المحمول و زعموا أنّ صدق موجبتها لا يقتضى وجود الموضوع و أنّها مساوية للسالبة و قد علمت بطلانه.

و يؤيد ذلك ما قال المحقق الطوسى (ره) فى نقد التنزيل (ص ١٦٨) من أنّه «إذا تأخّر السلب من الرّبط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفاً مع غيره أو لفظ لا مركّباً بغيره، لأنّ جميع ذلك المؤلّف أو المركّب بمنزلة مفرد يحكم به، لأنّ القضية لا يمكن أن تحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه: كلّ شيء يقال عليه حيثنذ على الوجه المقرّر فذلك

الشيء هو الشيء الذى يحكم أنه ليس بب أو لاب أو بأى عبارة شئت» انتهى.

و ما ذكره بعضهم من أن «المحمول هنا مضمون السالبة، و لا يلزم كون القضية محمولة و لا معدولة و لا عدم الفرق بينهما و بين المعدولة لما فى السالبة المحمول من التفصيل، إذ فيه إشارة إلى حكم مقصود معقول بخلاف المعدولة» لا يجدى نفعاً و لا يرجع بطائل، إذ المعتبر فى المعدولة كون حرف السلب جزءاً بأى وجه كان. و الفرق بالإجمال و التفصيل لا يوجب كون المحمل ثبوتياً و المفصل سلبياً، لأن ذلك التفاوت إنما يكون فى نحوى الملاحظة لا فى نفس الشيء الملحوظ فلا يقتضى صدق أحدهما حيث يكذب الآخر.

قال العلامة الدوانى: «و الحق عندى أن المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم. و لا يدل على أن شيئاً من الإيجاب لا يستدعى وجود الموضوع. و ذلك لأن البرهان دل على أن جميع المفهومات موجودة فى نفس الأمر، إذ ما من مفهوم إلا و يصح الحكم عليه بحكم إيجابى صادق، و ذلك يدل على وجوده فى نفس الأمر. فإذا صدق السالبة صدق الموجبة التى محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المذكور المنقول آنفاً. و ليس مبنياً على أن تلك الموجبة لا يقتضى وجود الموضوع كما توهمه بل على أن الوجود الذى يقتضيه ذلك الإيجاب هو الوجود فى نفس الأمر. و جميع المفهومات مشاركة فى ذلك الوجود» انتهى.

و فيه بحث أما أولاً فلائكه يلزم من وجود جميع المفهومات فى نفس الأمر كما زعمه أن يكون شريك البارى موجوداً فيه، فيلزم أن لا يكون البارى منزهاً عن أن يكون له شريك موجود فى نفس الأمر. و كذا يكون للنقيضين المجتمعين وجود، و هو يدهى الاستحالة.

و أما ثانياً فلائكه إن أراد بوجود المفهومات تحقق العنوانات فذلك غير كاف فى صدق الحكم الإيجابى كما هو شأن القضايا المتعارفة، إذ شرط صدق الحكم المذكور فيها وجود أفراد العنوان، لأن مفاده هو الاتحاد فى الوجود بين أفراد العنوان و أفراد مفهوم المحمول كلاً أو بعضاً. و إن أراد به وجود أفراد العنوانات فهو غير مسلم بل ضرورى البطلان، إذ لا وجود لأفراد الاشياء و اللاممكن و المعدوم المطلق و نظائرها.

و أما الاستدلال الذى ذكره على وجود كل مفهوم فى نفس الأمر بأنه ما من مفهوم إلا و يصح الحكم عليه بحكم إيجابى صادق، فأقول فى دفعه: إن ما ذكره شبه مغالطة، فإن وجود مفهوم الشيء كالجوهر مثلاً غير وجود ذلك الشيء، بناء على أن وجود كل شيء

عبارة عن كونه بحيث يصير مبدأ لآثاره المختصة و منشأ لأحكامه الخاصة. فثبت عنوان الأشياء في الذهن و الحكم عليها بأحكام ثبوتية لاثقة بها لا يستدعى وجود ماهياتها في الذهن بذواتها فضلاً عن وجودها في نفس الأمر، فإن وجود مفهوم مثل الحركة و الزمان و الدائرة و الهوى و العدم و أشباهها إذا حصل في الذهن فليس المحصول هناك ذات الحركة و الزمان و غيرها.

فإن قلت: أليس سلب الشيء عن نفسه محالاً؟ فكل شيء يصدق على نفسه، فمفهوم إله شريك البارى إذا حصل في الذهن يصدق عليه أنه شريك البارى و كذا مفهوم الحركة و الزمان يصدق عليها الحركة و الزمان. فثبت أن مفهومات هذه الأشياء صادقة على أمور حاصلة في الذهن.

قلنا: لانسلم ذلك إن أريد به صدق الشيء على نفسه بالحمل الشائع الصناعي، إذ من الأشياء ما لا يصدق و لا يحمل على نفسه بهذا الحمل كمفهوم الجزئى و الاشياء و أمثالها، و مسلم إن أريد به الحمل الأولى. و الذى يقتضيه استحالة سلب الشيء عن نفسه هو هذا لا ذاك. و مناط كون الشيء موجوداً في ذهن أو خارج هو أن يصدق مفهومه عليه بالحمل الشائع. و هذا هو المستدعى لوجود الموضوع في الحكم الإيجابى بحسب ظرف الحكم فيطلب المساواة التى توهمها بين موضوع الموجبة و موضوع السالبة من هذا الجهة. و سيجىء إثبات المساواة بينهما من جهات أخرى.

و من الناس من أثبت المساواة بين الموجبة و السالبة في تحقق الموضوع مستدلاً بأن صدق السالبة يكون بانتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الأمر. و هو يتوقف على تعددهما و تباينهما في نفس الأمر، إذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق. و هما يتوقفان على تمايزهما في نفس الأمر. و التعدد و التمايز صفتان ثبوتيان في نفس الأمر للموضوع و المحمول، فيجب أن يكون موصوفهما ثابتاً و موجوداً، فلا فرق بين الموجبة و السالبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم.

و هو مدفوع بأننا لانسلم أن انتفاء المحمول من الموضوع في نفس الأمر موقوف على تعددهما و تباينهما، لاحتمال أن يكون ذلك بأن لا يكون شيء منهما حاصلاً في نفس الأمر، إذ حينئذ لا يصدق الموجبة القائلة بأن أحدهما هو الآخر أو ثابت للآخر فيها،

كذلك السالبة المدولة أعمّ من الموجبة المحصّلة إذا تشاركت في الأجزاء، لكن هذا الفرق إنّما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة و جملة المحصورات،^١ على ما سيجيء الكلام عليه إن شاء الله تعالى في الدقيقة الإشرافية التي في الضابط السادس. و الشرطيات أيضاً أى هي مثل الحملّيات في العدول و التحصيل، فإنّه إذا ذُكرت، و في أكثر النسخ: "إن تكثرّت" السلوب فيها، و الربط للزومي أو العنادي باقي كقولنا: "إن لم تكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجوداً أو إنّما أن يكون هذا العدد ليس بزواج أو ليس بفرد" فالقضية موجبة، لأنك أثبتّ اللزوم و العناد بين السالبتين. فلبقاء

فيصدق حينئذ سلب كلّ منها عن الآخر فيها و إلا ارتفع النقيضان.

قوله: «إذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق»

قلنا: لا يلزم من انتفاء تغيّرها في نفس الأمر اتحادها فيها لجواز أن يكون انتفاء

التغيّير بانعدامهما رأساً فلم يكونا في نفس الأمر متحدين و لا متغايرين.

١- قوله: «هذا الفرق إنّما يكون في الشخصيات لا في القضايا»

و ذلك لاشتغال المحصورات على عقد وضع هو في قوّة قضية حملية إيجابية عند طائفة

كالشيخ و غيره، فلا محالة إنّها مستدعية لوجود الموضوع سواء كان سالبة أو موجبة كما

سيجيء، فبطل الفرق المذكور بين سالبتها و موجبتها.

أقول: المساوقة بينهما من جهة عقد الوضع بعد تسليمه لا يبطل الفرق بينهما من جهة

عقد الحمل، و ذلك الفرق بحاله. نعم موضوع السالبة على التقدير المذكور أعمّ اعتباراً عن

موضوع الموجبة و إن لم يكن أعمّ تناولاً منه. و ذلك كاف في الفرق، و لا يلزم تباين الأفراد.

و من هاهنا اندفع ما يتوهم أيضاً أنّ الموضوع السالبة إذا كان أعمّ من موضوع الموجبة

المدولة المشاركة له في الأجزاء لم يتحقّق التناقض لتباين أفرادهما، و إن لم يكن أعمّ زال

الفرق.

و ذلك لأنّ موضوعها أعمّ اعتباراً من موضوع الموجبة فلا يلزم تحقّق أحدهما دون

الآخر، إذ العموم بمعنيين: الأفرادى و الاعتبارى. و الثابت هاهنا هو الاعتبارى. و لا يلزم

منه زوال الفرق، لأنّه أعمّ اعتباراً و إن لم يكن أكثر أفراداً. و سيجيء في كلام الشارح زيادة

التوضيح إن شاء الله تعالى.

الربط للزومي و العنادى يكون القضية موجبة لكنّها معدولة الطرفين، و هو ظاهر. و السلب إذا دخل على سلب كقولنا: "ليس ليس زيد بكاتب" من غير اعتبار حال آخر أى كعدول مثلاً نحو قولنا: "ليس زيد هو لاكاتب" يكون إيجاباً، لأنّ سلب السلب إيجاب بخلاف المعدولة، فإنّ دخول حرف السلب الثانى على الأوّل المجعول جزء المحمول أو الموضوع يجعل القضية سالبةً كما عرفت.

و إذا قلت: "ليس كلّ إنسان كاتباً" يجوز أن يكون البعض كاتباً، فالذي يتيقّن فيه سلب البعض فحسب. قد تقدّم أنّ "ليس كلّ" يدلّ على سلب الحكم عن كلّ الأفراد بالمطابقة و عن البعض بالالتزام، "و ليس بعض" بالعكس. و المتيقّن فيهما سلب البعض، لكنّه المدلول الالتزامى فى "ليس كلّ" و المطابقى فى "ليس بعض" و هو واضح. و إذا قيل: "ليس لا شيء من الإنسان كاتباً" يجوز أن لا يكون البعض كاتباً. فالذى يتيقّن هو كون البعض كاتباً، لأنّ قولنا: "لا شيء من الإنسان بكاتب" سلب كلىّ للكتابة عن جميع أفراد الناس، و دخول "ليس" على "لا شيء" يسلب السلب الكلىّ. و حينئذ يجوز أن يثبت الكتابة لجميع أفراد الناس، و يجوز أن يثبت لبعضها مع السلب عن البعض الآخر. و على التقديرين يصدق الإيجاب الجزئى. فكان متعيّناً من غير تعرّض لحال البعض الباقي أنّ الصادق عليه هل هو الإيجاب أو السلب. و على هذا يكون "ليس لا شيء" سور الإيجاب الجزئى. و سلب المتصلة برفع اللزوم، و سلب المنفصلة برفع العناد، لا يكون طرفيها سالباً، كما كان إيجابهما بإثبات اللزوم و العناد لا يكون طرفيها موجباً.

الضابط الثالث

في جهات القضايا

و تحقيق الموجبة الكليّة فى الجهات بتلخيص مفهوم جزئيتها. و كان فى ما وجدت من نسخ الكتاب كلّها هكذا: هو أنّ الحملية نسبة موضوعها إلى محمولها، و الظاهر أنّ

التقديم و التأخير سهو من التثاخن، و الصحيح هذا: "هو أن الحملية نسبة محمولها إلى موضوعها" إما ضروري الوجود و يسمى الواجب، أو ضروري العدم^١ و يسمى الممتنع.

١- قوله: «إما ضروري الوجود و يسمى الواجب أو ضروري العدم»

قد وقعت الإشارة إلى أن الوجود قد يكون محمولا و القضية بحسبها هلية بسيطة، و قد يكون رابطة و القضية بحسبها هلية مركبة. و على التقديرين يحصل عقود ثلاثة بحسب كفاءات ثلاثة دالة على تأكيد الرابط و ضعفه هي الوجوب و الامتناع و الإمكان. و هي عناصر و مواد في أنفسها و جهات بحسب التعقل. و ليست الجهات تنحصر في المواد بل كل ما يتعقل من الكفاءات أو يدل عليها بلفظ فيكون هي جهة سواء كانت هي إحدى هذه الثلاث أو غيرها. و لا الجهة بما هي جهة يلزمها أن يطابق المادة فإن المادة هي بحسب نفس الأمر، و الجهة بحسب إدراك العقل طابق الواقع أم لا. و هذه القسمة بحسب العناصر قسمة حقيقية جارية في كافة المفهومات و الوجودات بالقياس إلى أي معنى كان.

و وجه الحصر ما ذكره الشارح بقوله: «و إنما انحصرت المواد» فكل معنى إما واجب الوجود أو ممكنه أو ممتنعه. و كذلك كل معنى إما واجب الحيوانية أو ممكنها أو ممتنعه لكن حينما يطلق الواجب و قسيمه في الحكمة الحقيقية تبادر إلى الذهن ما بحسب الهلية البسيطة أعني واجب الوجود و ممكن الوجود و ممتنع الوجود، بخلاف الحكمة الميزانية، فإن المتبادر فيها ما بحسب الهلية المركبة. فالوجوب و الامتناع و الإمكان الدائرة في صناعة الفلسفة الأولى هي ما هي جهات القضايا و موادها في صناعة الميزان لكن مقيدة بنسبة المحمول الذي هو الوجود.

و بعض ضعفاء البصيرة زعم أن هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى، لظنه الفاسد إله لو لم يكن مغايرة لزم أن يكون لوازم الماهيات و ذاتيات الأشياء واجبة الوجود لذواتها. و هو مدفوع أما على طريقة غيرنا فبأن اللازم هو كون الأربعة مثلا واجبة الزوجية و الإنسان واجبة الحيوانية لا واجبة الوجود.

و هذا ليس بسديد، فإن الكفاءات قد علمت أنها أحوال للوجود الذي هو الرابط سواء كان في ضمن حمل الوجود أو حمل غيره. و شيء من المفهومات لا يحمل و لا يرتبط إلا بواسطة الوجود فواجب الحيوانية معناه واجب وجود الحيوانية فهو واجب وجود مطلق

لذاته فيعود المحذور.

و أمّا على طريقتنا فبأنّ وجوب الوجود و ضرورة المحمول في الطبائع الإمكانية غير محقق إلا ما دام الوجود أو بشرط الوجود، لأنّ ثبوت كلّ مفهوم لشيء إنّما هو بعد ثبوت ذلك الشيء لتقدّم الوجود عندنا على جميع الذاتيات بحسب الواقع بمعنى أنّ الوجود هو الأصل في التحقق، و غير الوجود متحقّق به بالعرض، و إن كان في ظرف اتصاف الماهية بالوجود ثبوت الذات و الذاتيات في أنفسها متقدّمة على اتصافها بمفهوم الوجود بخلاف الحقيقة الواجبة، فإنّ مصداق الحمل في قولنا: "البارى موجود أو عالم" نفس ذات الموضوع بلا حيثية أخرى. و أمّا حمل الحيوانية على الإنسان فليس كذلك.

و لست أقول: إنّ قولنا: "الإنسان حيوان" قضية وصفية، لأنّ القضية الوصفية ما يحتاج الحكم على موضوعه بعد تحصيله في نفسه إلى صفة أخرى. و أمّا قولنا: "الإنسان حيوان" فهو قضية ضرورية ذاتية بمعنى أنّ الحكم بالحيوانية لا يحتاج بعد تحصيل ذات الإنسان إلى شيء آخر لكن ذاته بذاته ممّا يحتاج في تحصيله إلى جاعل يجعله أو يجعل وجوده أو يجعله موجوداً. فالضرورة في مثل هذه القضية مقيدة بالوجود بخلاف الضرورة الأزلية فإنّها غير مقيدة لا بالوجود و لا بشيء آخر.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات (١/١٤٣): «لا يخلو المحمول في القضية و ما يشبهه - سواء كانت موجبة أو سالبة - من أن يكون نسبته إلى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الأمر مثل الحيوان في قولنا: "الإنسان حيوان، الإنسان ليس بحيوان" أو نسبة ما ليس ضرورياً لا وجوده و لا عدمه مثل الكاتب في قولنا: "الإنسان كاتب أو ليس بكاتب" أو نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا: "الإنسان حجر، الإنسان ليس بحجر" فجميع موادّ القضايا هي هذه» انتهى كلامه.

و هو صريح في أنّ هذه الجهات أحوال للوجودات و لذلك لم يجعل للسوالب جهات غير التي في موجباتها. فذلك أيضاً دالّ على أن الموادّ و الجهات كلّها أحوال الوجودات بالحقيقة، و إنّما اتصفت السلوب بها بحسب اعتبار ضرب من الثبوت لها، فإنّ السلب من حيث هو سلب قطع للنسبة و رفع للإيجاب و لا يكون له عنصر و لا جهة، فلا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة أو امتناع أو إمكان أو دوام أو توقيت بالحقيقة بل بمجرد الاعتبار. فمعنى

أو غير ضروريّ الوجود و العدم و هو الممكن. فالأول كقولك: "الإنسان حيوان" و الثاني كقولك: "الإنسان حجر" و الثالث كقولك: "الإنسان كاتب". و هو ظاهر، فإنّ نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة ضروريّة الوجود، و نسبة الحجرية إليها ضروريّة العدم، و نسبة الكتابة إليها غير ضروريّة الوجود و العدم، بل ممكنة بالإمكان الخاصّ.

و هذه النسبة - أعني نسبة المحمول إلى الموضوع في نفس الأمر، إيجابيّة كانت النسبة أو سلبية - تسمّى مادة القضية. فالأولى مادة الجوب، و الثانية مادة الامتناع، و الثالثة مادة الإمكان. و إنّما انحصرت الموادّ في نفس الأمر في الثلث لأنّ نسبة المحمول إلى الموضوع في نفس الأمر إمّا ضروريّة الوجود أو لا، و الثاني إمّا ضروريّة العدم أو لا، و هو واضح.

و أمّا الجهة فهي ما يفهم و يتصوّر من نسبة المحمول إلى الموضوع، سواء ثلّف بها أو لم يثلّف، طابقت المادة كقولنا: "الإنسان كاتب بالإمكان" أو لم تطابق كقولنا: "هو كاتب بالضرورة".

و العامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع^١ فإذا قالوا: ليس بممتنع عنوا به الممكن

ضرورة النسبة السلبية امتناع النسبة الإيجابية، و معنى امتناع النسبة السلبية ضرورة مقابلتها. و معنى دوام النسبة السلبية سلب الإيجاب المقيد بكلّ وقت و وقت. فسلم الحجرية عن الإنسان دائماً يرجع إلى سلب إيجاب الحجرية له في أيّ وقت فرض من الأوقات. فلا فرق في الحقيقة بين السالبة الضرورية و سالبة الضرورية ما لم يعتبر للسلب ثبوت و لو بحسب التمثيل الذهني، و كذا بين السالبة الدائمة و سالبة الدائمة، و كذا لا فرق بين السالبة المطلقة العامة و سالبة المطلقة العامة، سواء كان الإطلاق العامّ من الجهات أو كان يقابل التوجيه تقابل العدم و الملكة. و الفرق بين إطلاق السلب و سلب الإطلاق لا يخلو من اشتباه. و الشيخ الرئيس قد أثبت الفرق بين المعاني التي عددناها للسلب الذي مرّ ذكره فلا تسوّى ظنّك به.

١- قوله: «و العامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع»

اعلم أنّ العامة قد تستعملون لفظ الإمكان و يريدون به سلب امتناع الموضوع أو سلب امتناع شيء له. و الامتناع ضرورة انتفاء الموضوع أو انتفاء نسبة له. فمعنى الإمكان في

الوضع الأول هو سلب ضرورة الطرف المقابل للوجود. وإثما يوصف به هذا الطرف من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع. فكل ما ليس بممكن هنالك فهو ممتنع، فالممكن محمول على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وليس بواقع على الممتنع. وقد أفاد الشارح العلامة أن الممكن العامي ليس طبيعة محصلة متناولة للواجب وقسميه في نفس الأمر بل إثما ذلك بحسب ما يعتبره العقل ويستحصل مفهومهما يقع عليها حتى هذا الإمكان ليس شيئاً في نفس الأمر متناولاً للوجوب والإمكان الخاصي، ما في نفس الأمر إثما هذا وإثما ذاك دون الطبيعة المشتركة المتحصلة بهما. ولذلك ليس هو مادة لأن المادة كما علمت هي ما بحسب الأمر بعينه بل هو يقع جهة، لأنها ما يعتبره العقل مطابقاً لها أم لا.

ثم إنه كان من تصاريفه بعد ذلك الوضع الأول أن اعتبر ذلك المعنى [ن: المعين] تارة في جانب الإيجاب كما كان في الوضع الأول وتارة في جانب السلب، إذ من شأن الامتناع أن يقيّد به جانب السلب ظاهراً كما يقيّد به جانب الإيجاب. وحينئذ وقع الإمكان على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلّى عن الواجب، فصار مقابلاً لكل من ضروري الجانبين بحسب دخوله على كل من الإيجاب والسلب، فصار ملازماً لسلب ضرورة أحد الجانبين لا بخصوصه. ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً وقع إسمه بحسب النقل الخارجى لسلب ضروري الطرفين جميعاً فيكون الشيء بحسبه غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون. وهو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعاً. وهو أخص من الأول فكان الأول عاماً أو عامياً منسوباً إلى العامة والثاني خاصاً أو خاصياً، فصارت الأشياء بحسبه ثلاثة: واجبة وممتنعة وممكنة، وكانت في الوضع الأول اثنتين. وهذا الإمكان الخاصي يقع على سائر الضرورات المشروطة.

ثم قد يقال الإمكان ويعنى به معنى ثالث أخص من المعنيين المذكورين، وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتة لا في وقت كالكسوف ولا في حال كحال التغير للمتحرّك، بل يكون مثل الكتابة للإنسان. فهذا الإمكان ما يقابل جميع الضروريات وإثما تكثر وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله كالضرورة الذاتية والوصفية والوقتيّة والتي بشرط المحمول. وهو أحقّ بهذا الإسم من المعنيين السابقين، لأن الموصوف بهذا الإمكان أقرب إلى حاق الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب. والضرورة بشرط المحمول وإن كانت

و إن كان أعمّ منه، لصدقه على الواجب أيضاً. لكونه غير ممتنع، و لأنّ مادّة الفضيّة هى النسبة فى نفس الأمر. و ليس فى نفس الأمر ما يتناول الوجوب و الإمكان الخاصّ، بل لابدّ و أن يكون إلا أحدهما، فيكون الإمكان العامّ جهةً لا مادّة، و كذا غيره من الجهات العامّة. و إذا قالوا: "ليس بممكن" غنّوا به الممتنع.^١

و هذا أى و هذا الإمكان و هو المسمّى بالإمكان العامّ لكونه أعمّ من الخاصّ، أو بالإمكان العامّى لانتسابه إلى العامّة، غير ما نحن فيه، و هو المسمّى بالإمكان الخاصّ لكونه أخصّ من العامّ، أو بالإمكان الخاصّى لانتسابه إلى الخاصّة و هم أهل الحكمة، فإنّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضروريّ الوجود و قد يكون ضروريّ العدم بهذا الاعتبار أى باعتبار الخواصّ. و المعنى أنّ ما ليس بممكن بالإمكان الخاصّ إمّا ضروريّ الوجود أو ضروريّ العدم.

و ما يتوقّف وجوبه و امتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى^٢ وجوبه و

مقابلة لهذا الإمكان بالمفهوم و الاعتبار فرمّا يشاركه فى المادّة لكونها يوصف بها من حيث الوجود و يوصف به من حيث الماهيّة لا الوجود.

و قد يطلق الإمكان و يراد به معنى رابع و هو أن يكون الالتفات إلى حال الشئ بحسب الاستقبال و يقال له الإمكان الاستقبالى. و إمّا اعتبرته طائفة لكون ما ينسب إلى الماضى و الحال يكون إمّا موجوداً و إمّا معدوماً، فيكون قد ساقته من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين ضرورةً ما، فالباقي على الإمكان الصّرف لا يكون إلا المنسوب إلى الاستقبال. و هذا ليس بشيء، لأنّ الممكن فى الاستقبال أيضاً لا يخلو عن ضرورة الوجود أو ضرورة العدم و إن كان مجهولاً. فالأولى أن يعتبر هذا الإمكان بالقياس إلى علمنا لا بالقياس إلى الواقع. و الجمهور يظنّونه بحسب الواقع.

و قد يطلق الإمكان و يراد به الإمكان الاستعدادى و هو تهيؤ المادّة و استعدادها بتحقيق بعض الشرائط فيها. و قيل إلهيّة كفيّة قائمة بالمادّة يتفاوت شدة و ضعفاً بحسب القرب و البعد من حصول الأمر الحادث. و سيّجىء البحث عنه فى الكتاب.

١- و يقع كمثل هذا فى العلوم كثيراً. (ش)

٢- آ: ينتفى

امتناعه^١ فهو ممكن في نفسه. و الممكن يجب بما يوجب وجوده، و يمتنع بشرط لا كون موجب وجوده، و عند تجرّد النظر إلى ذاته في حالتي وجوده و عدمه ممكن. يريد أن يشير إلى أن الممكن لا ينفكّ عنه الإمكان بحال أصلاً، و إن لم يخل عن

(١- قوله: «لا يبقى وجوبه و امتناعه»

أى لا يبقى وجوبه عند انتفاء سبب الوجوب و لا يبقى امتناعه عند ارتفاع سبب الامتناع، أى في كل وقت و حال. و أمّا ارتفاع سبب الوجود و سبب الامتناع في وقت واحد فهو مستحيل.

و اعلم أنّ للشئ حالاً بحسب الواقع و حالاً بحسب اعتبار ذاته بذاته. و حال الممكن بل الشئ مطلقاً في الواقع إمّا الوجوب و إمّا الامتناع، لأنّه إمّا موجود أو معدوم لا ثالث لهما. و أمّا التقسيم إلى الثلاثة فهو إمّا وقعت بحسب حال الشئ بالقياس إلى نفسه مع قطع النظر عن الغير. و اتصاف الموجودات الإمكانية بما هي موجودات بل وجودات بالإمكان من قبيل اتصاف الشئ بحال متعلّقه أعنى المهيّات. فالوجود المحمول إمّا يتّصف بالإمكان بمعنى أنّ له مهية مسلوقة عنها ضرورة الوجود و ضرورة العدم، فعلة الوجوب لا يخرج الممكن عن إمكانه الذاتي و كذا علّة الامتناع. و لو أخرجه علّة الوجوب عن الإمكان لأخرجه أيضاً علّة الامتناع عن ذلك، فلم يبق ممكن في العالم هذا محال. فلهذا قال: «فهو ممكن في نفسه» أى لا ينفكّ الإمكان عن الممكن بحال أصلاً كما فسّره الشارح.

و معنى كونه ممكناً في الواقع - و إن لم يخل عن الوجوب في الواقع و الامتناع في الواقع - كونه بحيث إذا نظر العقل إلى ذاته و قطع النظر من علّة وجوده و علّة عدمه وجده غير ضرورى الوجود و العدم. و هذا المعنى يجمع كلاً من الوجوب و الامتناع الحاصلين بالغير. و من هاهنا علم أنّ الممكن يجب أن يكون ذا مهية يزيد عليها الوجود و العدم. و لهذا قالت الحكماء: كلّ ممكن زوج تركيبى، فإنّ حيثية الوجوب يخالف حيثية الإمكان كما يخالف حيثية الفعل حيثية القوة. فموضوع الاعتبارين مختلف. فجهة الوجوب و إن كان بالغير يخالف جهة الإمكان، و هكذا حال الامتناع. و هذا أيضاً يرشدك إلى أنّ للوجود صورة في الخارج هي جهة وجوب الماهيات الإمكانية و جهة إمكان ماهياتها لذاتها. و تحقيق هذا مرجوع إلى الحكمة الحقيقية.

الوجوب أو الامتناع بالغير، لأنه لا يخلو عن الوجود أو العدم، مع أن وجوده ليس لذاته و إلا وجب، و لا عدمه كذلك و إلا امتنع، بل إنما يجب وجوده بوجود علته التامة و يمتنع بعدمها. و الوجوب و الامتناع بالغير لا ينافيان الإمكان الذاتي. و لهذا يصدق على الممكن حالة وجوده أنه ممكن لذاته واجب بغيره،^١ و حالة عدمه أنه ممكن لذاته ممتنع بغيره. و ظهر من هذا أن لفظ قسمي الممكن الخاص - و هو الواجب و الممتنع - يصدقان عليه عند شرط و حال، و لا يصدق الممكن على شيء منهما بحال و شرط.

وإنما قلنا: «إن لفظ قسمي الممكن الخاص» لأن قسيميه - و هما الواجب و الممتنع لذاتيهما^٢ - لا يصدقان عليه أصلاً، بخلاف لفظي الواجب و الممتنع، فإنهما

١- س: لغيره

٢- قوله: «و هما الواجب و الممتنع لذاتيهما»

اعلم أن كلاً من الوجوب و الامتناع كما يكون لذاته يكون بالغير، فيصدق كل منهما على الممكن لذاته بخلاف الإمكان فإنه لا يكون بالغير. و ذلك لأنه لو كان شيء ممكناً بالغير لكان إما ممكناً لذاته فيكون معنى واحداً بالذات و بالغير جميعاً. و أيضاً إذا قطع النظر عن الغير فهل هو ممكن؟ فلا دخل للغير لاستواء وجوده و عدمه في إمكانه، و إن لم يكن ممكناً فلم يكن الإمكان ذاتياً له؛ و إما واجبا لذاته أو ممتنعاً لذاته فكل منهما محال لاستلزامه انقلاب الحقيقة. و لكن الثلاثة المشتركة في أنها كما يكون بالذات يكون بالقياس إلى الغير. و ذلك حيث لا يكون علاقة لزومية عليّة أو معلوليّة بينه و بين المقيس عليه، فكل ما لا يكون علّة لشيء و لا معلولاً لشيء فيكون حاله بالقياس إليه الإمكان لا غير. فلو كان في الوجود شيء لا يكون مستنداً إلى الواجب بالذات لكان الواجب لذاته ممكناً بالقياس إليه. و هذا حال الواجب لذاته بالقياس إلى الماهيات أنفسها عند من لم يجعلها مجعولة، لأن وجوداتها مرتبطة إليه دون أنفسها. و كذا الممتنع يعرض له الإمكان بالقياس إلى ما ليس معلولاً لعدم. و كلّ ممكنين لا يكون بينهما علاقة ذاتية فكلّ منهما إمكانان ذاتي و بالقياس إلى الآخر.

يصدقان عليه باعتبار الغير. هذا ما قيل هاهنا.^١
 ويمكن أن يُناقش و يقال: لفظ القسمين أيضاً لا يصدق على الممكن كالتسمين.
 فالصواب أن يقال: فظهر ممّا ذكرنا أنّ الواجب و الممتنع يُطلقان على الممكن، و
 لا يُطلق هو عليهما، و إن كان فيه مناقشة بعد.
 و اعلم أنّا إذا قلنا: "كلّ ج ب"^٢ ليس معناه إلا أنّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف

١- لاحظ شرح الشهرزوري، ٨٠.

٢- قوله: «و اعلم أنّا إذا قلنا كلّ ج ب»

هذا شروع في تلخيص ما يفهم من أجزاء الموجبة الكلّية. و هو ينقسم إلى ما يتعلّق
 بناحية الموضوع و ما يتعلّق بناحية المحمول. و قد ذكر الشيخ من القسم الأوّل أربعة أحكام
 و ذكر الشارح حكمان آخران لم يذكرهما الشيخ للسبب الذي ذكره الشارح. فهذه الأحكام
 ستّة: أربعة سلبية و اثنان إيجابيان. أمّا الأربعة السلبية فاثنتان منها ذكرهما الشيخ و اثنان
 منها ذكرهما الشارح. [ق: و+ إليه الإشارة في قول المصنّف: ثم تعرضت للشواخص]

فالسلبيات هي أنّا لانعنى بقولنا: "كلّ ج" جميع الجيم سواء كان جميع أفرادها أو جميع
 مفهومه و لا كلّية ج و هو الكلّي المنطقي و لا الجيم الكلّي و هو الكلّي العقلي و لا الجيم
 بما هو ج و هو الكلّي الطبيعي. و هذا الشرط لم يذكره بعض المنطقيين بناء على أنّ الكلّي
 الطبيعي قد يكون موضوعاً كما في المهملات و قد يكون جزء من الموضوع كما في
 المحصورات و المخصوصات، فإنّ الطبيعة إذا أخذت مع لاحق شخصي كانت موضوعاً
 للشخصيّة و إذا أخذت مع لاحق يقتضى عمومها و وقوعه على الكثرة فلا يخلو إمّا أن
 ينظر إليها من حيث وقوعها على الكثرة أو ينظر إلى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة
 عليها. ففي الأوّل يصير موضوع القضية الطبيعيّة، و في الثاني إن كان القيد حاصراً لجميع ما
 هي مقولة عليها - و إليه الإشارة في قول المصنّف: «ثم تعرضت للشواخص» [ق: -و إليه ...
 للشواخص] - أي يكون المراد كلّ واحد واحد ممّا يقال عليه أو يوصف بها، فكانت
 موضوعاً للمحصورة الكلّية و إلا فللمحصورة الجزئية. و الفرق بين الكلّي بهذا المعنى و
 الكلّ أنّ الكلّ متقوم بالأجزاء غير محمول عليها، و الكلّي مقوم للجزئيات محمول عليها و
 أنّ الأجزاء متناهية محصورة و الجزئيات غير محصورة. و الفرق بين كلّ واحد و الكلّي ما

ذكره المصنف بقوله: «كلّ إنسان يسعه دار واحدة» الخ.

و ذكر الإمام الرازي في المثال: أن كلّ واحد من العشرة ليس بعشرة و الكلّ عشرة. و ردّ عليه المحقّق الطوسي بأنّ لفظة "من" في هذا المثال للتبويض و في قولنا: "كلّ واحد من جيم" يفيد التبيين. فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم. فقال: إنّ المثال الصحيح أن يقال مثلاً: "كلّ واحد من الناس شخص واحد، و ليس كلّ الناس شخصاً واحداً". (شرح الاشارات ١/١٦١)

و يمكن منع القول الثّاني إلا أن يقيد الوحدة بالحقيقة، و الأمر في ذلك بيّن.

و أمّا الإيجابيّان فأولهما أنّا نعني بكلّ جيم كلّ ذات موصوفة بجيم بالفعل و إن لم يكن مأخوذاً مع جيم أو محيئاً بجيم، لصحة قولنا: "كلّ متحرك قد يسكن" و لا ما هو طبيعة جيم كما في المهملات على ما مرّ. و ذلك لأنّ لفظة كلّ لا يضاف إليها هناك. و هذا الحكم يتضمّن و يستلزم أحكاماً كثيرة بعضها إيجابيّة و بعضها سلبية. و من الإيجاب كون الذات الموضوعيّة [ن: الموصوفة] ممكنة الجيميّة، إذ الفعلية يتضمّن الإمكان. و لو كان المراد من كلّ ج أعمّ من الأفراد الممكنة و الممتنعة لما كانت القضية الكلّية صادقة أصلاً. و أمّا السّلوب فهي أنّه ليس المراد من كلّ جيم ما هو جيم بالضرورة و لا ما هو جيم دائماً و لا ما هو جيم بالقوّة و لا ما هو جيم غير دائم، بل ما هو أعمّ منها جميعاً. و هذا هو الإطلاق العامّ الذي يعتبر في عقد الوضع أى صدق وصف الموضوع على ذاته بالفعل. و قد خولف في ذلك مصطلح المعلّم الثّاني و طوبق مصطلح الشيخ الرئيس لكونه مخالفاً للعرف. و التحقيق كما هو المذكور في هذا الشرح من أنّ الشئ الذي يصح أن يكون إنساناً كالنطفة لا يقال إنّهُ إنسان. (*)

و الثّاني من الإيجابيّات أنّا نعني به الموصوفات بجيم على وجه يعمّ ما يكون ج تمام حقيقتها أو بعض حقيقتها أو عارضاً لها و ما يكون أفراداً بشخصيّة أو نوعيّة أو صنفية و ما يعمّ المفروضات الذهنيّة و الموجودات العينية من غير تخصيص بأحد الصّنفين، خلافاً لجماعة من المنطقيين حيث ذهبوا إلى أنّ المراد ما يوجد منها في الخارج فقط.

و أمّا الأحكام المتعلقة بناحية المحمول فمنها ما يختلف بحسبه القضايا الموجّهات من الضرورة الذاتيّة و الضرورة الوصفية و الدّوام الذاتي و الوصفى و الضرورة الوقّية و غير

بـ"ج" يوصف بـ"ب"، لأئك إذا قلت: "كلّ ج ب" عرفت أن مفهوم الجيم معنى عامّ أى كلّى، و إلا لامتنع دخول لفظة "كلّ" عليه، ثمّ تعرّضت للشواخص التي تحته أى للجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلّى، بقولك: "كلّ واحد واحد" إذ ليس معناه أى معنى "كلّ ج ب" جميع الجيم أى الكلّ المجموعى، لافتراقهما من حيث المعنى، إذ يُمكنك أن تقول: "كلّ إنسان تسعه دار واحدة" و لا يُمكنك أن تقول: "جميع الناس تسعهم دار واحدة" و لا كلّى الجيم أعنى الجيم الكلّى، لما علمت أنّه عامّ و نوع، و لا يقع كلّ واحد من جزئيات ج موقعه، و لا كليّته أى كليّة مفهوم ج، إذ يُحمل ج على كلّ واحد ما ليس كلّ مفهوم الشيء كلازم واحد و نحوه.

و إنّما لم يتعرّض لهما كما تعرّض غيره لهما، لأنّ كلّ ج يحتمل الكلّ المجموعى دون كلّى الجيم و كليّة مفهومه، فتعرّض لنفى ما هو محتمل دون غير المحتمل، و إن تعرّض في غير هذا الكتاب اقتداءً بالمنطقيين.

و لانعنى الجيم من حيث هو جيم بل الذات الموصوفة به بالفعل. و إن لم يكن ج فهو ب، و إلا ما صحّ أنّ المتحرّك قد يسكن. و صحّته لعدم أخذه من حيث هو متحرّك، إذ لو أخذ من حيث هو متحرّك لما أمكن أن يسكن البتّة، لامتناع اجتماع

ذلك. و هى كلّها زائدة على مفهوم قولنا: "كلّ ج ب" بل معناه كلّ ما هو موصوف بجيم بالفعل فذلك الشيء موصوف بأنّه ب من غير زيادة أنّه موصوف به بالضرورة أو دائماً أو وقت كذا أو حال كذا، فإنّ جميع ذلك أخصّ من مفهوم كونه موصوفاً بب مطلقاً. فهذا هو معنى قولنا: "كلّ ج ب" من غير زيادة جهة من الجهات. و هو بعينه مفهوم القول المطلق العامّ مع الإيجاب الكلّى، فإذا زيد عليه أمر يصير من الموجّهات. فقد تبيّن بما ذكر أنّ التوجيه يقابل الإطلاق تقابل العدم و الملكة في الاعتبار. فهذه شرائط الموضوع و المحمول التي تعمّ بها الموجبة الكليّة جميع الصّور المحتملة، و في إهمالها مفاسد شتى.

(*) و فيه موضع نظر و هو أنّ هاهنا مغالطة باشتراك اللفظ، فإنّه لو أراد به الإمكان العامّ فهو ظاهر البطلان لصدق قولنا: "لا شيء من النطقة بإنسان بالضرورة". و لو أراد به الإمكان الاستعدادىّ فهو ليس بوارد على الفارابى، لأنّ مراده الإمكان العامّ دون الاستعدادى. (منه قدّس سرّه)

الحركة والسكون في شيء^١. و لا "لا من حيث هو ج" و إلا لما صدق: "كلّ أسود جامع للبصر" بل يجب أن يؤخذ مع استواء النسبة إلى شرط من حيث هو ج و شرط لا من حيث هو ج. و إلى هذين أشار بقوله:^٢

و إذا رأيت في القضايا مثل قولك: "كلّ نائم يجوز أن يستيقظ" مثلاً دريت أنّ مقتضى قولنا: "كلّ نائم" ليس النائم من حيث هو نائم، فإنّه مع النوم لا يتصور أن يوصف باليقظة بل الشخص الموصوف بأنّه نائم هو الذي يجوز أن ينم و يستيقظ. و كذا إذا قلنا: "كلّ أب متقدّم على الابن" ليس معناه من حيث هو، فإنّه من هذه الحيثيّة يكون مع الابن لا متقدّماً عليه، بل الشخص بأنّه أب أي بل معناه أنّ الشخص الموصوف بأنّه أب متقدّم على الابن.

و إذا قلت: "كلّ متحرّك بالضرورة متغيّر" لك أن تعلم أنّ كلّ واحد واحد ثما يوصف بأنّه متحرّك ليس بضروريّ له لذاته أن يتغيّر، بل لأجل كونه متحرّكاً. فضرورته متوقّفة على شرط يعنى الحركة، فيكون أى تغيّر كلّ واحد واحد، ممكناً في نفسه، لما تقدّم أن الواجب بغيره ممكن في نفسه. و لانعني بالضرورة أى في منطق هذا الكتاب، إلا ما يكون له لذاته فحسب، و أمّا ما يجب بشرط من وقت و حال فهو ممكن في نفسه.

و لا نعني به أيضاً ما هو ج في الأعيان، و إلا ما صدق قولنا: "كلّ خلا بعد" و لا ما هو ج في الذهن فقط دون الخارج، و إلا ما صدق: "كلّ إنسان حيوان" بل نأخذه على ما يعمّ الموصوف به في أحد الوجودين الخارجى و الذهنى، و لا ما هو ج دائماً، و إلا لم يصدق: "كلّ منخسف قمر" و لا ما هو ج لا دائماً و إلا لم يصدق: "كلّ ممكن محتاج" بل لا يشترط الدوام و اللادوام فيه؛ و لا ما حقيقته ج، لصدق: "كلّ متحرّك متغيّر" و لا ما صفته ج، لصدق: "كلّ جسم منقسم"، و لا ما هو ج بالقوّة و الإمكان^٣ كالنطفة التى هى بالقوّة و الإمكان إنسان على ما هو مصطلح الفارابى، بل

١- آ: + واحد

٢- س: - و إلى...بقوله

٣- س: - و الإمكان

ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس أبي علي؛ فإنه المصطلح عليه في مباحث صاحب الكتاب بل في مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى، فإنّ الأوّل مخالف للعرف و التحقيق، فإنّ ما يصحّ و يمكن أن يكون إنساناً كالنطفة لا يقال: إنه إنسان. فالحاصل أنّ معنى "كلّ ج ب" هو أنّ كلّ واحد واحد من أفراد الشخصية و غيرها، و بالجملة ما يُفرض في الذهن أنّه ج بالفعل ممّا لا يمتنع أن يكون كذلك، فإنه من القيود المعتبرة، كان موجوداً في الأعيان أو غير موجود فيها و^١ موصوفاً به دائماً أو غير دائم، و كان حقيقته ج أو صفته ج، فإنه ب من غير زيادة شيء و في أيّ حال بل على ما يعمّ الوقت و المقيد و مقابليهما.

فهذه شرائط الموضوع و المحمول و فيها فوائد كثيرة تتعلّق بنتائج الأقيسة و غيرها. و في الإخلال بها مفسد لا تُعدّ و لا تُحصى كما يظهر لمن تأمّل في منطق المتأخّرين من الإشكالات التي أوردوها على المتقدّمين، فإنّ مرجع أكثرها^٢ الإخلال بتلك الشرائط، على ما يتّضح لمن تأمّل فيه حقّ التأمل إن شاء الله العزيز.

و إنّما اشترطت هذه الشرائط ليعمّ "كلّ ج ب" جميع الصور المحتملة و لا يختصّ ببعضها على ما اتّضح من الأمثلة، و لأنّه إنّما ينتج القياس إذا كان المعنى ما ذكرنا دون ما نفينا. ألا ترى أنّنا إذا ضمّمنا إلى قولنا: "كلّ ج ب؛ كلّ ب أ" - و معناه أنّ كلّ واحد واحد ممّا هو موصوف بالفعل بب هو أ - تعدّى الحكم من الأوسط إلى الأصغر، لأنّ ج من أفراد ب الموصوفة به بالفعل، بخلاف ما لو كان معناه الكلّ المجموعى، فإنه لا يتعدّى الحكم منه إليه. ألا ترى أنّه يصدق: "زيد إنسان، و كلّ إنسان أى جميع الاناس لاتسعهم دار واحدة" و لا يصدق: "زيد لاتسعه دار واحدة" و كذا لو كان المعنى غيره ممّا نفينا لا ينتج. و العلة في الكلّ عدم تكرر الأوسط^٣ على ما يظهر

١- ج: أو

٢- آ: + إلى

٣- قوله: «و العلة في الكلّ عدم تكرر الأوسط»

أى سبب كلّ ما نفينا من القيود أنّ وجوده يؤدّى إلى عدم تكرر الأوسط، و أحوال

بيان جميعه إلى تأمل ممن وفق له. و من جملة ذلك الشبهة بقولنا: "الإنسان حيوان، و كل حيوان جنس، ينتج الإنسان جنس" و هو باطل.

و هذه الشبهة إنما نشأت من سوء اعتبار الموضوع في قولنا: "كل حيوان جنس" إذ المراد به الحيوان الكلّي أى مفهوم الحيوان بما هو عام، و هو من الاعتبارات المنفية عن مفهوم الإيجاب الكلّي. و لو أريد به كل واحد واحد لم يصدق أصلاً. و لذلك أجاب عنها الرئيس بقوله: «إن الجنس إنما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث اعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لإيقاع الشركة فيها. و إيقاع هذا التجريد فيها اعتبار أخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط». ثم قال: «و بالحقيقة إن هذا يرجع إلى أن الطرف الأكبر يحمل على بعض الطرف الأوسط و على البعض الذى لا يحمل على الطرف الأصغر». (منطق الشفاء، المقولات ٣٩)

و من سخيّف القول في نفى تكرار الأوسط فيه ما ذكره بعض الناس من أن الحيوان الذى هو الجنس هو بشرط لا شيء، و الذى يقال على الإنسان لا بشرط شيء، فإذا المعنى مختلف. و ذلك لأن الحيوان الذى هو الجنس لو لم يكن مقولاً على الإنسان و غيره لم يكن جنساً. و أيضاً الحيوان بشرط لا شيء هو المادّة، و مادّة الشيء غير جنسه بالاعتبار فكيف جعله جنساً؟ و أيضاً هو الجزء، و الجزء سابق في الوجود فكيف يتقوم بالفصل بحسب التحصل؟ و أيضاً يلزم أن يكون جزء الجزء الذى هو الجنس الأعلى سابقاً في الوجود على الجزء الذى هو الجنس الأسفل بخلاف ما تقرّر من أن حمل العالى بواسطة حمل السافل.

و كذا ما ذكره الإمام الرازى من أن الحيوان الذى يحمل عليه الجنس هو المحمول على الإنسان بشرط أن يكون أيضاً محمولاً على غيره. و الذى يقال على الإنسان هو المحمول عليه فقط، و بين الأمرين فرق. و ذلك لأن اشتراطه الأول غير معتبر في حمل (*) الحيوان على الإنسان، إنما يعتبر في صيرورته جنساً. و اشتراطه الثانى غير صحيح، لأن الحيوان المحمول على الإنسان هو الحيوان بلا اشتراط أن لا يكون محمولاً على غيره. و لهذا لو قيل الإنسان و الفرس كلاهما حيوان، و الحيوان جنس، كانت الشبهة بجالها، بل الحق كما صرح به بعض المحققين أن الحيوان الذى هو الجنس و الذى يحمل على الإنسان و الفرس كلاهما

بالتأمل لمن وفق له.

حكمة إشراقية

في بيان ردّ القضايا كلّها إلى الموجبة الضرورية
و تقريره أنّه لما كان الممكن إمكانه ضرورياً و الممتنع امتناعه ضرورياً، و الواجب

حيوان لا بشرط شيء، فلا يكون بين الأوسطين تغاير من هذا الوجه؛ بل وجه التغاير أنّ اللابشرط قيد في أحدهما و ترك قيد في الآخر، فإنّ الحيوان ما لم يعتبر كونه بلا شرط لم يتصف بالعموم و الجنسية. و لهذا لا يتصف بهما إذا أخذ مع قيد عدمي أو وجودي كالمتجرّد عن الفصول أو المأخوذ مع أحدهما. و هو بدون ذلك الاعتبار محمول على الإنسان. و لهذا يحمل عليه إذا كان مشروطاً بقيد أيضاً كالحيوان الناطق، و يحمل على أشخاصه أيضاً بعينه ما هو المحمول عليه، إذ لا يعتبر فيه عموم و لا خصوص، فيحمل على العامّ و الخاصّ جميعاً؛ فإنّ الحيوان بما هو حيوان يحمل على الحيوان الشخصي و على الذي هو النوع و على الذي هو المادة و على الذي هو الجنس.

(*) هذه العبارة ليست على ما ينبغي و الصحيح أن يقال: في حمل الجنس على

الحيوان. ١٢

١- قوله: «لما كان الممكن إمكانه ضرورياً»

لما حاول الشيخ (رضى الله عنه) تنقية حكمة الميزان و تصفية صناعة البرهان من الزوائد الغير المفقّرة إليها السالكون سبيل القدس بأقدام الأنظار العقلية ردّ كافّة الأحكام المستعملة في العلوم بحسب الكمّ و الكيف و الجهة إلى الموجبة الضرورية البتّة بحذف إرسال كمّيّة الموضوع و إهمالها كما مرّ في الضابط الثاني، لما بيّن هناك أنّ المعتمدة في العلوم من الأحكام محيطات لا مرسلات، و بقلب الجزئية محيطيّة بتسمية الأبعاد المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معيّنة ثم الحكم على عنوانها بحكم كلّى شامل لكل واحد واحد من ذلك العنوان الافتراضي، و بحذف مهمل الجهة بتوجيه المطلقات؛ لما وضع في أصول التعاليم أنّ القضايا المستعملة في العلوم و إن كانت مطلقة من حيث الصورة فهي موجّهة بل ضرورية من حيث المعنى، و بمصر مطلق الجهات في الضرورية البتّة لكون كلّ مادة و إن

كانت إمكاناً هي ضرورة لذى المادة، فها هنا شرع في هذا المطلب بقوله: «لما كان الممكن» إلى آخره، أى لما كان الممكن إذا جعل موضوعاً للقضية و نسب إليه إمكانه وجد العقل إته ضرورى له؛ وكذلك الممتنع إذا جعل موضوعاً و حمل عليه امتناعه كان مادة القضية ضرورة و كذلك الواجب وجوبه ضرورى. فالأولى و الأصوب جعل الجهات كلّها أجزاء للمحمولات حتى تصير القضايا كلها على جميع الأحوال ضرورية بثّانة، كقولنا: "كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة أو كاتب بالإمكان، و كلّ إنسان يجب أن يكون حيواناً، و كلّ إنسان بالضرورة ممتنع أن يكون حجراً".

و استدّل على هذا بأن المطلوب في العلوم و المقتنص بالحجج و البراهين ليس إلا الأحكام الجازمة الضرورية، فإذا حاولنا في العلوم تحصيل إمكان شىء و امتناعه كان ذلك جزء مطلوبنا لا جهة له. فالجهات على الإطلاق منحصرة في الضرورة المطلقة الثّانة.

و لا إشكال في فهم ما ذكره في الدائمات، إنّما الإشكال في الأحكام الوقتية، فإنّ قولنا: "دائماً كلّ قمر منخفض وقت الحيلولة، و كلّ إنسان دائماً يتنفّس في بعض الأوقات" يصعب فهمه على العقول المتوسطة. و تحقيق ذلك موكول إلى علم أعلى من هذا العلم حيث يبيّن فيه أنّ الأشياء و إن كانت حادثات كلّها واجبات بالقياس إلى المبادئ و بالقياس إلى القضايا الكلّية و النظام الجملى.

ثمّ أشار إلى أنّ مادة الضرورة مستغنية عن إدخال جهة أخرى في محمولها، و كذلك إذا جعلت محمولة أو جزءاً للمحمول لا يحتاج في القضية الضرورية الثّانة إلى اعتبار جهة أخرى يتكيّف بها النسبة. و أمّا في غير مادة الضرورة فيحتاج إليها لاحتمال. و هذا شبيه لما مرّ في استغناء اهلية البسيطة من الحملات عن رابطة أخرى غير المحمول و افتقار غيرها إلى الرابطة.

ثمّ أفاد أنّ الطائفة الإشرافيين لم يروا بأساً بترك التعرّض للسلب و أحواله بعد التعرّض للجهات من جعلها أجزاء للمحمولات، لأنّ السلب التامّ هو ما يكون ضرورياً، و قد وقع تحت الإيجاب إذا بدّل مفهومه بمفهوم الامتناع و لفظه بلفظه، فقليل بدل قولنا: "كلّ إنسان ليس بحجر"؛ "كلّ إنسان يمتنع أن يكون حجراً". و كذا السلب الغير التامّ و هو السلب الإمكانى لأنّ الممكن ينقلب سالبتة إلى موجبته، و موجبته يدخل تحت الضرورى الثّاتى

وجوبه أيضاً كذلك. فالأولى أن تُجعل الجهات من الوجوب و قسيميه أى الإمكان و الامتناع، أجزاءً للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول: كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً، أو يتمتع أن يكون حجراً. فهذه هي الضرورة البتّة أى هذه القضية هي الضرورة البتّة أى الجازمة القاطعة من البتّ، و هو القطع. و في أكثر النسخ: "فهذه هي الضرورة البتّة" أى فهذه الضرورة هي الضرورة البتّة، و هي الضرورة التي جعلت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزءه و هي المطلوبة في العلوم بالحجّة و البرهان دون الامتناع و الإمكان.

و المستعملة في العلوم و إن كانت مطلقات من حيث الصورة، فهي ضروريّات من حيث المعنى، فالمستعمل و المطلوب فيها الضرورة لا غير. فإنّا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا لا أنّه جهة له، بل الجهة في الكلّ هي الضرورة المطلقة. و لهذا يرتبط الإمكان و الامتناع بالموضوع بمجهة الوجوب كما تقول: "ج بالضرورة يمكن أن يكون ب أو يتمتع أن يكون ب". فالإمكان و الامتناع جزء للمحمول بل المطلوب، و لا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بتّة أى حتى في مثل: أن "ج يُمكن له ب، أو يتمتع له ب" إلا بما نعلم أنّه بالضرورة كذا، كما في المثال المذكور تقول: "إن ج بالضرورة يمكن أن يكون ب، أو بالضرورة يتمتع أن يكون ب". و على هذا فلانورد من القضايا إلا البتّة حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كلّ

بالعمل الإشرافي كما مرّ.

ثم أفاد أنّا معاصر الإشراقيين لسنا نمنّ يجوز أن يطوى جانب اعتبار السلوب طيّاً و يهمل جانب النقائض إهمالاً فيصير ذلك مساغاً لتطرق الأغاليط إلى الأذهان و محالاً لولوج شياطين الأوهام بشروها و ظلماتها إلى سماء الحكمة المحكمة بدعائم البراهين المنوّرة بإشراقات العقل، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولاً ثمّ عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات و جعل الموجبات التي محمولاتها تلك السلوب ضروريّات بتّاتيات.

واحد أى من الأفراد الشخصية، وقتاً ما كالتنفس صحّ أن يقال: "كلّ إنسان بالضرورة هو يتنفس وقتاً ما" و كون الإنسان ضروريّ التنفس وقتاً ما يلزمه أبداً، و كونه ضروريّ اللاتنفس في وقت ما غير ذلك الوقت أى الذى فيه التنفس ضروريّ، أيضاً أمر يلزمه أبداً أى في الوجود الخارجى. وهذا زائد على الكتابة، فإنها و إن كانت ضرورية الإمكان، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما.

و الغرض أن الإمكان للممكن ضروريّ، سواء كان الممكن ضروريّ الوقوع أو اللاقوع في وقت كالتنفس و اللاتنفس، أو لم يكن كذلك كالكتابة.

و إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب كقولنا: "كلّ إنسان بالضرورة هو حيوان" أو يُفرض^١ كونها بتّاة دون إدخال جهة أخرى في المحمول مثل أن نقول: "كلّ إنسان بتّة هو حيوان" لا مثل أن نقول: "بالضرورة كلّ إنسان هو يجب أن يكون حيواناً" إذ لا حاجة إلى تكرير الجهة لدلالة القرينة عليها.

و في غيره أى و في غير المذكور الذى هو القضية الضرورية، و المراد أن في الممكنة و الممتنعة، إذا جعلت بتّاة، لابدّ من إدراج الجهة في المحمول لنأمن الغلط. و مثاله ما تقدّم من قوله: "كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو بالضرورة هو يمتنع أن يكون حجراً". و لنا أن لانتعرض للسلب بعد تعرّضنا للجهات أى من جعلها أجزاء المحمولات، فإنّ السلب التام أى الحقيقى الصادق، هو الضروريّ أى السلب الضروريّ كقولنا: "بالضرورة الإنسان ليس بحجر" و قد دخل أى السلب الضروريّ، تحت الإيجاب أى الضروريّ، إذا أورد الامتناع على ما ذكرنا بأن نقول: "الإنسان بالضرورة يمتنع أن يكون حجراً". و كذا الإمكان أى لانتعرض للسلب فيه، لأنّ سالبته تنقلب إلى موجبته لكون سلبه غير تامّ، و موجبته تدخل تحت الإيجاب الضروريّ إذا أورد الإمكان على ما ذكرنا. و على هذا فيستغنى عن التعرّض كقولنا: "الإنسان ليس بممكن أن يكون كاتباً" بقولنا: "الإنسان بالضرورة يُمكن أن يكون كاتباً".

و اعلم أن القضية ليست هي باعتبار مجرد الإيجاب قضية^١ بل و باعتبار السلب أيضاً، فإن الإيجاب إنما كان قضية باعتبار أنه حكم عقلي، و السلب أيضاً كذلك، فإن السلب أيضاً حكم عقلي، سواء عيّر عنه بالرفع أو بالنفي أى سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الإيجابي أو نفيه بعينه، فإنه حكم ذهني. و في أكثر النسخ: "فإنه حكم في الذهن" ليس بانتفاء محض لا وجود له في الذهن. و هو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، و الشيء لم يخرج من الانتفاء و الثبوت أى في نفس الأمر لا في العقل، فإنه قد يخرج عنهما على ما قال:

أما النفي و الإثبات في العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شيء آخر، و هو خلوّ بعض الأشياء عنهما. فالمعقول إذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفي و لا مثبت، بل هو في نفسه إما منتف أو ثابت و له أى و لهذا البحث، تنمّة سنذكرها.

و القضية إذا لم يتعين فيها جهة فهي مهمة الجهات يعنى المطلقة العامة. و كثر فيها الخبط يعنى للمنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية. فليحذف مهمة الجهات حذراً عن الخط و الغلط، كما قد حذفت مهمة كمية الموضوع يعنى المهمة القسمة للمحصورة كذلك أيضاً.

الضابط الرابع

في التناقض

و حدّه هو أن التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب لا غير. فالاختلاف كالجنس العالى، لأنه قد يكون بين قضيتين و قد يكون بين أشياء آخر. و بقوله:

١- أقول: اعلم أن كلّ قضية لها إيجاب و سلب. و الإيجاب قيل إنه إيقاع النسبة بين جزئي القضية، و فيه تكرار، إذ الإيقاع يتضمّن الحكم الذهني. و القضية كذلك تتضمّن الحكم الذهني أيضاً. و ما يقال: إن الإيجاب إيقاع نسبة بين أمرين فيه خلل أيضاً، إذ الإيجاب هاهنا يختصّ بالقضية. فكلّ قول يوجب قضية و إيقاع نسبة ما يوجد في مثل قولك: "دار زيد". و الأقرب قولهم إنه حكم نسبة بين أجزاء قول ما بالفعل.(ش)

«قضيتين» يخرج اختلاف غيرهما، وبقوله: «بالإيجاب و السلب لا غير» اختلافهما بالمحمول^١ نحو: "زيد كاتب، زيد ليس بنجار"؛ و بالموضوع نحو: "زيد كاتب، عمرو

١- قوله (رحمه الله): «و بقوله بالإيجاب و السلب لا غير اختلافهما بالمحمول» اعلم أن اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف أجزائهما كلياً أو بعضاً كقولنا: "العالم حادث و الإنسان حيوان" و قد يكون لاختلاف كفيتهما من الإيجاب و السلب أو كميتهما من الكلية و الجزئية أو جهتهما من الضرورة و اللا ضرورة و الدوام و اللادوام أو شيء آخر من اللواحق الغريبة كالشرط و الإضافة و المكان و غير ذلك، لكن الاختلاف الحقيقي لا يكون بينهما و لا بين أشياء غيرهما إلا باعتبار الإيجاب و السلب، لأنهما كما مرّ عبارة عن وجود و عدم مضاف إليه. و هما مرجع الاختلافات، فإن العقل شيء نظر إلى شيئين هما غير الوجود و العدم لم يجد بينهما اختلافاً أصلاً إلا باعتبار أن أحدهما يصدق مع عدم الآخر. فالنفي و الإيجاب هما اللذان لا يجتمعان لذاتيهما و لا يرتفعان لذاتيهما. و الشيء المنفي و الشيء المثبت إنما يكونان متخالفين بتبعيّة تخالف عارضيهما لا لذاتهما و كذا سائر الاختلافات يرجع إلى الاختلاف بهما.

إذا علمت هذا فاعلم أن الاختلاف بالإيجاب و السلب قد يقع على وجه لا يستدعي صدق أحدهما كذب الآخر، و قد يقع على وجه يقتضيه. فالأول كقولنا: "هذا سواد و هذا ليس بمركبة" فإنهما قد يصدقان و قد يكذبان معاً، فلا يقتسمان الصدق و الكذب. و الثاني قد يقع على وجه يقتضيه أمر غير نفس الاختلاف و ذاته، و قد يقع على وجه يقتضيه نفس الاختلاف. فالأول كقولنا: "هذا إنسان، هذا ليس بناطق" فإنهما اقتضيا الاقتسام صدقاً و كذباً لكون الناطق مساوياً للإنسان في الوجود لا لنفس الاختلاف. و الثاني كما في قولنا: "هذا إنسان، و هذا ليس بإنسان" فإنهما يقتسمان الصدق و الكذب لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر.

فقد ظهر و تحقّق أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب على جهة يقتضي لذاتها أن يصدق إحديهما و يكذب الأخرى. و المصنّف أورد بدل قولهم: "على جهة يقتضي لذاتها أن يصدق إحديهما و يكذب الأخرى" قوله: «لا غير» كما بيّنه الشارح. و لما كان كلّ واحد من القيدين يستلزم الآخر قال الشيخ: «ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقاً و

ليس بكاتب"، و بالشرط نحو: "الجسم مفرّق للبصر" أى بشرط كونه أبيض؛ "الجسم ليس بمفرّق للبصر" أى بشرط كونه أسود، و بالزمان نحو: "زيد صائم" أى فى هذا اليوم "زيد ليس بصائم" أى فى يوم آخر، و بالمكان نحو: "زيد جالس" أى فى الدار و "زيد ليس بجالس" أى فى السوق؛ و بالإضافة نحو: "زيد أب" أى لعمرو و "زيد ليس أباً" أى لخالد، و بالقوة أو بالفعل نحو: "الخمر مسكرة" أى بالقوة "الخمر ليست بمسكرة" أى بالفعل، و بالجزء أو بالكلّ نحو: "الزنجى أسود" أى جلده "الزنجى ليس بأسود" أى سته.

فهذه ثمانية شروط يُشترط اتّحاد القضيتين فيها لتتناقضا، لإمكان صدقهما و كذبهما عند اختلافهما فى شيء منها على ما تبين من الأمثلة.

و لا يخفى أنّ وحدة الشرط و الكلّ أو الجزء مندرجة فى وحدة الموضوع، و وحدة الأربعة الباقية، و هى الزمان و المكان و الإضافة و الفعل و القوة فى وحدة المحمول.

و ذكر الفارابى فى بعض تعليقاته أنّه يمكن ردّ الشرائط كلّها إلى أمر واحد، و هو

لا كذباً. ثم شرع فى بيان شرائط التناقض و هى الوحدات الثمان للأشياء الثمانية المشهورة. وأشار إلى ثلاثة منها تفصيلاً و هى الموضوع و المحمول و الشرط و إلى خمسة منها إجمالاً حيث عبّر عنها بالنسب. و هى الإضافة و القوة و الفعل و الجزء و الكل و الزمان و المكان. و هذه الشرائط كلّها فى الإجمال شرط واحد هو أن تراعى فى كلّ واحدة من القضيتين ما تراعيه فى الأخرى حتى يكون أجزائهما متحدة كلّ مع نظيره ذاتاً و صفةً.

و اعلم أنّ هاهنا شرطاً آخر أهملوه يجب رعايته و إدراجه فى جملة الشروط و هو وحدة الحمل، فإنّ قولنا: "الجزئى جزئى و الجزئى ليس بجزئى" يصدقان معاً و يكذبان معاً عند اختلاف الحملين، إذ مفهوم الجزئى يصدق على نفسه بالحمل الذاتى و يكذب عن نفسه بالحمل الشايع بل يصدق نقيضه بهذا الحمل، فيصدق النفى و الإيجاب جميعاً عند اختلاف الحمل. و كذا قولنا: "الكلّى جزئى و الكلّى ليس بجزئى" يكذبان معاً عند اختلاف الحمل، أمّا كذب الإيجاب فبالحمل الشايع و أمّا كذب السلب فبالحمل الذاتى. و كذلك فى كثير من المفهومات التى يصدق و يكذب حملها على نفسها بالاعتبارين كما سبق.

الاتحاد في النسبة الحكمية، لأن انتساب أحد الشئيين إلى الآخر غير انتساب غيره إليه و غير انتسابه إلى غيره. و اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب لا غير يستلزم اتحاد النسبة الحكمية فيهما، و إلا لم يكن اختلافهما بالإيجاب و السلب لا غير، و كذا يستلزم عدم اختلافهما بالعدول و التحصيل كقولنا: "كل إنسان حيوان، و لا شيء من الإنسان بلاحيوان" و كقولنا: "كل إنسان حجر، و لا شيء من الإنسان بلاحجر".

و منه يُعلم أن قوله: «لا غير» يغني عن قولهم: "بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقةً و الأخرى كاذبة" لأنهم احترزوا بقولهم: "بحيث يقتضي أن تكون إحداهما صادقةً و الأخرى كاذبة" عن المختلفتين بالإيجاب و السلب الصادقتين في نحو: "بعض الإنسان كاتب بعض الإنسان ليس بكاتب" و الكاذبتين نحو: "كل إنسان كاتب لا شيء من الإنسان بكاتب"، و بقولهم: "لذاته" عن المختلفتين بالسلب و الإيجاب إذا لزم من صدق إحداهما كذب الأخرى لا لذاته كقولنا: "هذا إنسان، هذا ليس بناطق" فإنه يلزم من صدق الثاني كذب الأول، لكن بواسطة قولنا: "كل إنسان ناطق".

و هذه الصور الثلاث قد خرجت بقوله: «لا غير». أمّا الأولى فلاختلافهما في الموضوع^١، و أمّا الثالثة فلاختلافهما في المحمول، و أمّا الثانية فلأن نقيض قولنا: "كل إنسان كاتب" هو "ليس كل إنسان بكاتب"، لأن المراد من اختلافهما بالإيجاب و السلب لا غير أن يدخل حرف السلب على ما أوجب، و فيه دقة. و على هذا يتحقق التناقض بين المختلفين بالإيجاب و السلب لا غير. و لذلك قال:

ثم يلزم منه أى من الاختلاف المذكور، لاستلزامه الاتحاد في النسبة الحكمية، أن لا يجتمعاً صدقاً و لا كذباً، و إلا لما كانت النسبة متحدة، و لا الاختلاف بالإيجاب و السلب لا غير. فينبغي أى في كون الاختلاف بالإيجاب و السلب لا غير، أن يكون الموضوع و المحمول و الشرط و النسب، يعنى الشروط الخمسة الباقية و الجهات فيهما

غير مختلفة، و إلا لكان الاختلاف بينهما بغير الإيجاب و السلب.
و في القضايا المحيطة أى الكلية، لا يحتاج إلى زيادة شرط،^١ و هو اختلافهما بالكمية

١- قوله (قدّس سرّه): «و في القضايا المحيطة لا يحتاج إلى زيادة شرط»

أشار إلى ما هو المشهور عند القوم أنّ القضية إذا لم تكن شخصية احتيج أيضاً إلى شرط غير الشرائط المعتبرة في جميع القضايا. و ذلك الشرط هو اختلاف القضيتين في الكمية أى الكلية و الجزئية كما اختلفتا في الكيفية أعنى الإيجاب و السلب، و إلا أمكن أن يكذبا معا مثل الكلّيتين في مادة الإمكان مثل قولنا: "كلّ إنسان كاتب و لا واحد من الناس بكاتب" و أن يصدقا معاً مثل الجزئيتين في مادة الإمكان أيضاً مثل قولنا: "بعض الناس كاتب، بعض الناس ليس بكاتب" بل التناقض في المحصورات إنّما يتم بعد الشرائط المذكورة بأن يكون إحدى القضيتين كلية و الأخرى جزئية.

ثم بعد تلك الشرائط قالوا: قد يحوج في القضايا التي تراعى فيها الجهة إلى شرائط أخرى زائدة على الشرائط التسعة المذكورة - بل العشرة، لاشتراط وحدة الحمل كما مرّ - هي الاختلاف في الجهات.

فالشيخ بيّن أنّ الشرطين المذكورين مما لا حاجة إلى اعتبارهما بعد ما ورد عليه الشرائط السابقة، فإنّما إذا سلبنا ما أوجبناه بعينه تحقق التناقض بين ما أوجبناه و بين سلبه، فإنّ نقيض إيجاب كلّ قضية في الحقيقة سلب ذلك الإيجاب بأى وجه كان. فنقيض قولنا: "بالضرورة كلّ إنسان حيوان: ليس كلّ إنسان بالضرورة حيواناً" سواء كان ما صدق عليه السلب إنساناً [خل: حيواناً] أو أشياء أخرى. فقولنا: "بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان" من لوازم تلك السالبة التي هي النقيض بالحقيقة. و كذا قولنا: "لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة" نقيضه الحقيقي: "ليس لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، سواء كان لا حجراً أو حجراً بالإمكان". فقولنا: "بعض الإنسان حجر بالإمكان" من لوازم النقيض، و كذلك في سائر الكميات و الجهات. و إلى ذلك أشار بقوله: «إلا أنّه لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض و من سلب الاستغراق تيقن الإيجاب في البعض و جواز سلب البعض.

و هذا التحقيق أيضاً من الشيخ يخلص السالك عن ارتكاب كثير من التكاليف الشاقة و

على ما هو المشهور، بل نسلب ما أوجبناه بعينه أى بل الواجب أن نسلب ما أوجبناه بعينه كقولنا في القضية البتّة، و هي القضية التي جُعِلت الجهة فيها جزء المحمول، و الضرورة جهة ربط للمجموع: ^١ "كلّ فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون هماناً" نقيضه: "ليس بالضرورة كلّ فلان هو ممكن أن يكون هماناً". و هكذا في غير هذه أى و هكذا تفعل في غير هذه القضية من القضايا بأن تسلب ما أوجبت من الحكم، و هو أن تدخل حرف السلب عليها لا غير، من غير تغيير جهة و كميّة و نحوها، فإنّ نقيض كلّ قضية هو رفعها، و ما غير فيه الجهة و الكميّة هو لازم النقيض لا هو.

و إذا قلنا: "لا شيء أى من الإنسان بحجر" مثلاً، نقيضه: "ليس لا شيء أى من الإنسان بحجر". و قد سلبنا ما أوجبناه بعينه في القضيتين ^٢ إلا أنّه لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقّن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض، و من سلب

يسهل له الطريق إلى طلب الحقّ كما لا يخفى.

فإن قلت: فما تقول في قولك: كلّ إنسان متنفّس بالإطلاق، ليس كلّ إنسان متنفّساً بالإطلاق، فإنّهما ليسا بمتناقضين. و يلزم على الشيخ أن يكونا متناقضين كما زعمه من لا تحقيق له في علم الميزان.

قلنا: عدم كونهما متناقضين منشأه عدم تعيين الزمان، و هو من شرائط التناقض. و لو عيّن الزمان و قيل: "كلّ إنسان نائم وقت كذا" لكان نقيضه سلبه البتّة، و هو قولنا: "ليس كلّ إنسان نائم وقت كذا، فيلزم بعض الإنسان ليس بنائم دائماً". و الجمهور زعموا أنّ المطلقات تتناقض إذا تخالفت في الكيف و الكمّ معاً و غفلوا عن شرط التناقض، و هو أن يسلب ما أوجب بعينه.

و الحقّ أنّ المطلقات المتخالفة في الكمّ و الكيف عامّة كانت أو خاصّة لا تتناقض لأنّها قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي أشدّ القضايا تخالفاً و امتناعاً عن الجمع على الصدق. و قد يجتمع أيضاً عليه إذا كانت مطلقة. و ذلك إذا كانت المادّة وجودية لا دائمة كما في قولنا: كلّ إنسان نائم، و بعضهم أو كلهم ليس بنائم.

١- ج: للمحمول

٢- س: النقيضين

الاستغراق في السلب تيقن إيجاب البعض و جواز سلب البعض. و قد تقدّم ذلك مشروحاً عند بيان معنى ليس كلّ و ليس لا شيء فلا حاجة إلى الإعادة.

و القضية التي خصّصت بالبعض أى المحصورة الجزئية، لم يكن لها من البعض نقيض أى ليس لها نقيض من جنسها، كقولك: "بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنساناً". و إنما لا يصحّ هذا لأنّ البعض مهمل التصوّر، فيجوز أن يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً. و لا يكون الاختلاف بالسلب و الإيجاب لا غير، و لهذا لا يتناقضان. و لكن إذا عيّنا البعض جعلنا له اسماً - كما ذكرنا من جعله مستغرقاً - كان على ما سبق أى من صيرورتها محيطّة و ذات نقيض من جنسها.

و لعلّه أى و لعلّ التناقض لا يحتاج إلى تعمق المشائين أى في تكثير القضايا و تعيين لازم نقيض كلّ منها.

و إذا حفظت هذا، و هو أنّ نقيض كلّ قضية أن تُدخل حرف السلب عليها لا غير، استغثت عن كثير من تطويلاتكم على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطالعها من أراد الاطلاع^١.

١- فإنّهم يقولون: إنّ الضرورية المطلقة تقيضها الممكنة العامة و بالعكس. فقولك: "بالضرورة الإنسان حيوان" يتناقضه: بالإمكان العام بعض الإنسان ليس بحيوان. و معناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم. و هو أنّ ثبوت الحيوانية للإنسانية ليس بضروري و كان في الأوّل ضرورياً، و ثبوت الضرورة و لا ثبوتها مما يتناقضان. و المشروطة العامة تقيضها الحينية الممكنة فنقيض: "بالضرورة كلّ كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً: ليس بعض الكاتب متحرك الأصابع في بعض أوقات كونه كاتباً". و معناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى أنّ ثبوت حركات الأصابع للكاتب في حالة الكتابة ليس بضروري و كان في الأوّل ضرورياً، و الثبوت و اللاتبوت يتناقضان.

و العرفية العامة تقيضها الحينية المطلقة التي مفهومها ثبوت الشيء للشيء بالفعل في بعض أوقات الوصف كقولك: "كل ج ب ما دام ج، ليس بعض ج ب بالفعل في بعض

أوقات كونه ج". فالدوام بحسب الوصف في العرفية و لا دوام في الحينية يتناقضان. هذا في وصف القضايا البسيطة.

و أمّا المركبة فنقيضها اللازم المساوي لنقيضي الجزئين الموافق للأصل في الكيف و المخالف لها في الكمّ و الكيف و الجهة، فإنّ النقيض هو الرافع للأصل، و القضية المركبة ترتفع بارتفاع أحد أجزائها. فرفعها إن كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا أو برفع الموافق فيكون مخالفا.

فالممكنة الخاصّة نقيضها المفهوم المردّد بين نقيضي الجزئين، و هو الممكنتان العامتان. و هو الضروري المخالف و الموافق كقولك: "بالإمكان الخاص كل ج ب ليس كذلك، و يلزمه إمّا بعض ج ليس ب بالضرورة أو بعض ج ب بالضرورة".

و المشروطة الخاصّة نقيضها هو التردد بين نقيضي جزءها أعنى الحينية الممكنة المخالفة و الدائمة الموافقة، فقولنا: "بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك، و يلزمه إمّا بعض ج ليس ب في بعض أوقات كونه ج، و هى الحينية الممكنة أو بعض ج ب دائما".

و نقيض العرفية الخاصّة إمّا الحينية المطلقة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا: "كل ج ب ما دام ج لا دائما" نقيضه "إمّا بعض ج ليس ب حين هو ج أو بعض ج ب دائما". و نقيض الوقتية و هو التردد بين نقيض جزءها، أعنى الممكنة الوقتية المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا: "بالضرورة كل ج ب في وقت معين لا دائما" نقيضه "إمّا بعض ج ليس ب بالإمكان في ذلك المعين أو بعض ج ب دائما".

و نقيض المنتشرة الممكنة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا: "بالضرورة كل ج ب في وقت ما لا دائما" نقيضه "إمّا بعض ج ليس ب في جميع الأوقات أو بعض ج ب دائما".

و الوجودية اللادائمة نقيضها إمّا الدائمة المخالفة أو الضرورية الموافقة، فقولنا: "كل ج ب لا دائما" نقيضه "إمّا بعض ج ليس ب دائما أو بعض ج ب دائما".

و الوجودية اللازمة نقيضها إمّا الدائمة المخالفة أو الضرورية الموافقة، فقولنا: "كل ج ب لا بالضرورة إمّا بعض ج ليس ب دائما أو بعض ج ب بالضرورة". (ش)

الضابط الخامس

في العكس

يعنى العكس المستوى إذ هو المفهوم منه عند الإطلاق لا عكس النقيض. و العكس هو جعل موضوع القضية بكلية محمولاً، و المحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق و الكذب بحالهما.^١

و لا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ الكتاب بل في جميع مصنفاته، فإن صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه عند كذبه، لجواز استلزام الكاذب الصادق، فإن قولنا: "كل حيوان إنسان" كاذب مع صدق عكسه، و

١- قوله: «العكس هو جعل موضوع القضية بكلية محمولاً و المحمول موضوعاً»

هذا رسم للعكس المستوى المخصوص بالحمليات، و إن جعل بدل المحمول محكوماً به و الموضوع محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً، فيشتمل عكوس الشرطيات كلها أيضاً. و إنما قيد بقوله: «بكلية» لئلا ينتقض بمثل قولنا: "لا شيء من الحائط في الوند" الذى لا ينعكس إلى قولنا: "لا شيء من الوند في الحائط" و ما يجرى مجراه. و ذلك لأن الوند جزء المحمول لا كله، إذ كله في الوند في قضية الأصل فيكون عكسها: "لا شيء من الوند بحائط"، و يكون حينئذ عكساً صحيحاً صادقاً. و كذا الكلام في أمثاله و نظائره كقولنا: "لا شيء من السرير على الملك" و عكسه. و سيتعرض المصنف لإيراده لفائدة هذا القيد. و الحق أن هذا القيد غير محتاج إليه لمن له فطانة، و إنما وقع في عبارة القوم توضيحاً و تأكيداً، فإن بعض المحمول لا يكون محمولاً و بعض الموضوع لا يكون موضوعاً.

و يجب اشتراط حفظ الكيفية في العكس اصطلاحاً و كذا بقاء الصدق، لأن عكس كل قضية من لوازم تلك القضية. و صدق الملزوم يستدعى صدق اللازم. و أما اشتراط بقاء الكذب فمستدرك كما أفاده الشارح العلامة.

و اعلم أنه ليس المراد من اشتراط بقاء الصدق أن الأصل ينبغي أن يكون صادقاً و العكس تابعاً له فيه بل المراد أن الأصل ينبغي أن يكون بحيث لو صدق لصدق العكس أى يكون وضع الأصل مستلزماً لوضع العكس.

هو "كلّ إنسان حيوان". و لو اعتبر بقاء الكذب لخرج مثل هذه اللوازم من أن يكون عكساً، مع أن صاحب الكتاب يعترف بكونه عكساً، لاعترافه بانعكاس الموجبة الكلية مطلقاً. و كآئه نقل قيد "بقاء الكذب" من بعض الكتب من غير تأمل فيه. و أمّا الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققاً في الأصل أو مفروضاً.

و هذا التعريف يختصّ بالحمليات، فإن أريد تعميمه قيل: العكس هو تبديل كل واحد من طرفي قضية ذات ترتيب طبيعي بالآخر مع بقاء الكيفية و الصدق فيشمل الحملية و المتصلة و يخرج المنفصلة، إذ لا ترتيب فيها و لا فائدة في عكسها، لأنه إذا بدّل كل واحد من طرفيها بالآخر فهي هي لا غيرها و إن تغيّرت العبارة، إذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ.

و كل قضية استلزمت أخرى بهذه الصفة فهي منعكسة، و إن لم تستلزمها لم تكن منعكسة، و لو صدقت معها في بعض المواد. و لهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها في مادة واحدة، إذ لو كان عكسها لازماً لا طرد في كل المواد، و حيث لم يطرّد لم يلزم.

و تعلم أنك إذا قلت: "كلّ إنسان حيوان" لا يمكن أن تقول: "و كلّ حيوان إنسان" و كذا كلّ قضية موضوعها أخصّ من محمولها. المراد أن الموجبة سواء كانت كلية كما ذكر أو جزئية نحو: "بعض الإنسان حيوان" لا تنعكس كليةً، لاحتمال كون المحمول أعمّ من الموضوع، و امتناع حمل الخاصّ على كلّ أفراد العامّ نحو: "كلّ حيوان إنسان" لكنّها تنعكس جزئيةً، إذ لا بدّ من شيء موصوف بهما،^١ فيصدق أن بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع، فيصدق: "بعض الحيوان إنسان" و إليه أشار بقوله:

و لكن لا أقلّ من أن يوجد شيء هو موصوف بأنّه فلان و موصوف بأنّه بهمان،^٢ و

١- آ: بها

٢- قوله (قدّس سرّه): «و لكن لا أقلّ من أن يوجد شيء» الخ

يريد بيان أن الموجبة - كلية كانت أو جزئية - لا تنعكس إلا جزئية. فالمطلوب هاهنا

شيئان: أحدهما عدم انعكاسها إلى موجبة كلية، و ثانيها انعكاسها إلى موجبة جزئية. فأثبت أولاً أنها لا تنعكس كلية و الآن ثبت انعكاسها جزئية. و قد جرت عادة المنطقيين بأن يحتجوا على هذا المطلب أعني انعكاس الموجبة - كلية أو جزئية - إلى موجبة جزئية بحجة قد أوردت نظيرتها في التعليم الأول. و هي أننا إذا قلنا: كل فلان بهمان أو بعض فلان بهمان، فيلزم أن يصدق بعض بهمان فلان و إلا لصدق نقيضها، و هو أن لا شيء من بهمان فلان، فلا شيء من فلان بهمان، و قد كان كل فلان أو بعضه بهماناً هذا خلف.

و اعترض عليها أولاً بأنها مبنية على بيان انعكاس السالبة الكلية كنفسها إلى سالبة كلية. و الحق أن ليس لها عكس أى في جميع المواد و المواضع كما هو المصطلح في قوانين المنطقيين، فإن قولنا: "لا شيء من الإنسان بضحاك بالفعل" ممكن الصحة، و لا يجوز صحة قولنا: "لا شيء من الضحاك بالفعل بإنسان" فإنه ربما كان شيء من الأشياء يسلب بالإطلاق عن شيء لا يكون موجوداً إلا فيه، و لا يمكن سلب ذلك الشيء عنه. ثم على تقدير صحة هذا العكس احتمالاً عقلياً فهو إما تبيين في موضعه بانعكاس الموجبة إلى موجبة جزئية و ذلك دور.

و ثانياً بأنها ثبت بالخلف الذى يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية.

و المصنّف عدل عن هذه الحجة بحجة أخرى بدلها لئلا يرد عليه شيء من الإيرادين لا الدور و لا الابتناء على ما لم يبين بعد، و إن كان الثانى لا يلزم منه شيء إلا سوء الترتيب، لأن الخلف و إن كان موضع ذكره هناك إلا أنه قياس بين نفسه غير محتاج إلى بيان. و الغرض من ذكره هناك مجرداً عن خصوصيات المواد لكونه أحد أنواع القياس و الاستحسان يستدعى ذكره هناك.

ثم لما كانت الحجة التى أوردها الشيخ مبنية بالافتراض كانت فيها أيضاً مظنة اعتراض. و هو أن الافتراض مبنى على قياس من الشكل الثالث هكذا: ج هو فلان، و ج هو بهمان فبعض فلان هو بهمان، أشار الشارح العلامة إلى دفعه بقوله: «و اعلم أن الافتراض المذكور هو تصرف ما في الموضوع و المحمول» الخ. مراده أن الافتراض ليس بقياس فضلاً عن الشكل الثالث، فإن محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول و حمل وصف الموضوع عليه. و توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدى. و

كذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لاستدعائهما تغير الحدين بحسب المفهوم واتحادهما بحسب الذات والوجود. وذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك، لأن تسمية ذات الموضوع بـ"ج" لا يجعل الجيم عنواناً لذات الموضوع. فالافتراض ليس إلا تصرفاً ما في عقدى الوضع والحمل يجعل عقد الوضع عقد حمل و عقد الحمل عقد وضع. ولا تباين في حدوده بحسب المفهوم، والقياس يستدعى مغايرة بحسب المفهوم.

و اعلم أن في المقام بحثاً آخر يمكن إirاده على مسلك الجمهور ولا يرد على قاعدة الشيخ من رد جميع القضايا إلى ضروريات موجبة بثأته و رد إطلاقها إلى التوجيه. وذلك أن السالبة الكلية لاتعكس إلى سالبة كلية على طريقتهم كما علمت إلا بوجه من الحيلتين المذكورتين^(*) في كتبهم، ولا التناقض متحقق بين المطلقين على طريقتهم. و حينئذ فالبيان بالخلف لاينجح أصلاً. وذلك لأن الخلف إنما يلزم لو كان قولنا: "لا شيء من فلان بهمان" مناقضاً لقولنا: "بعض فلان بهمان" المطلقين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق، فما قيل إنه محال ليس بمحال. و يمثل ذلك بالإنسان والضحاك حين يقال: "كل إنسان ضحاك مطلقاً" يدعى أنه ينعكس إلى قولنا: "بعض الضحاك إنسان" وإلا "فلا شيء من الضحاك بإنسان فلا شيء من الإنسان بضحاك". فالحال إنما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع مع قولنا: "بعض الضحاك إنسان" لكنهما يصدقان معاً فالحال غير لازم.

قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات (١٩٩/١): أنه «قد ألف الحكيم الفاضل أبونصر الفارابي قياساً من قوله: "بعض ب ج" نقيض العكس المطلوب و من قوله: "و لا شيء من ج ب" الأصل الذي يريد عكسه، فأنتج "بعض ب ليس ب ب" هذا خلف. و استحسنة الشيخ الرئيس.

و أقول: إنه لايفيد المطلوب إلا إذا كانت النتيجة "بعض ب ليس ب ب" عند ما يكون ب حتى تكون كاذبة مشتملة على الخلف، وإلا فربما يكون صادقة. وذلك لأن الموصوف ب ب قد يمكن أن يخلو عنه و حينئذ يكون ب مسلوباً عنه بالإطلاق، فإذا نقول: "كل نائم مستيقظ مطلقاً، و لا شيء من المستيقظ بنائم مادام مستيقظاً". وهذان ينتجان قولنا: "لا شيء من النائم بنائم" و هو حق. فهذا التأليف يفيد في هذا الموضع بعد أن يعلم أن الصغرى

ليكن ج مثلاً. فإذا كان شيء من فلان بهماناً أى من الموضوع محمولاً، كما إذا كان شيء من الحيوان إنساناً و من الإنسان ناطقاً، كان كَلِّه أو بعضه أى كان ذلك الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول كلّ الموضوع، على معنى أنه يصدق على كلّ ما

المطلقة الوصفية مع كبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل الأول». انتهى كلامه.

و المقصود من قوله: «فهذا التأليف يفيد» الخ أننا لما ذكرنا أن بيان الانعكاس إنما يتم لو لزم النتيجة حينية استشعر أن يقال: نحن نأخذ الأصل عرفية عامة حتى ينتج سالبة وصفية في الشكل الأول، و هو لم يعرف بعد فلا بدّ من الاحتراز عنه كما في الافتراض. و الحاصل أن الأصل إن كانت مطلقة لم يتمّ و إن كانت عرفية لم ينتفع به في طريق التعليم.

(*) و اعلم أنهم ذكروا في بيان التناقض بين المطلقين حيلتين، فقالوا إذا أردنا أن نجد للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه أن تجعل المطلقة أخصّ مما يوجبها نفس الإيجاب و السلب المطلقين. و ذلك مثلاً أن يكون الكلّي الموجب المطلق دائماً بدوام الموضوع على ما وصف به و وضع معه على ما يفهمه العرف من عبارة السالب الكلّي، و بالجملة حمل المطلقة على العرفية العامة، فهي الحيلة الأولى.

و الحيلة الثانية هي أن يجعل قولنا: "كلّ ج ب" إنما يقصد فيه قصد زمان بعينه من الماضي أو الحال كما ذهب إليه قوم في تفسير المطلق.

و كلتا الحيلتان مقدوحتان. أمّا الأولى فلأنه إن أريد به أن المطلقات العرفية متناقضة كان باطلاً، فإنّ دوام الإيجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه إيجاباً أو سلباً. و إن أريد به أن المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة أو الخاصّة كان أيضاً باطلاً، لأنه يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفياً لا دائماً بحسب الذات موافقاً للمطلقة العرفية.

و أمّا الثانية فلأنّ هذا الاعتبار يقتضى جزئية الحكم، فإنّ تحقق التناقض بحسب هذا الاعتبار لأجل أن الحكم على جيمات [في] زمان يتعين بأنّ جميعها ب و بأنّ بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه ممّا لا يجتمعان على الصدق و لا على الكذب. (منه نور مرقدّه)

صدق عليه كقولنا: "كلّ إنسان ناطق" فإنه إذا كان شيء من الإنسان ناطقاً كان كلّ ذلك، أو بعض الموضوع كقولنا: "بعض الحيوان إنسان" لامتناع صدقه كلياً، فإنه ليس إذا كان شيء من الحيوان إنساناً كان كلّ ذلك.

فلا بدّ من أن يكون شيء مما يوصف بأنه بهمان أى بأنه المحمول، يوصف بأنه فلان أى بأنه الموضوع، كان كلّ أو بعضه أى سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه الموضوع كلّ المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كلياً في العكس كقولنا: "كلّ ناطق إنسان" أو بعضه كقولنا: "بعض الحيوان إنسان" فإنّ الجيم، وهو ذلك الشيء المفروض، موصوف بكليهما أى بفلان وبهمان أى بالموضوع والمحمول. والموصوف بهما يحتمل أن يكون كلّ الموضوع أو بعضه، وكذلك كلّ المحمول أو بعضه، فالأقسام أربعة. ولهذا كرّر قوله: «كلّه أو بعضه» وعلّل بقوله: «فإنّ الجيم موصوف بهما» كما قرّرنا.

و تقريره بوجه آخر أنّ الموجبة - كليت كانت أو جزئية - لا تنعكس كليتة للاحتتمال المذكور، ولكن تنعكس جزئية، إذ لا أقلّ من أن يوجد في الموجبة شيء موصوف بطرفيها كفلان وبهمان. فإذا كان شيء من فلان بهماناً كان أى المحكوم عليه بالبهمان كلّ الفلان أو بعضه. والمعنى: سواء كان الأصل كلياً أو جزئياً فلا بدّ من أن يكون شيء مما يوصف بأنه بهمان يوصف بأنه فلان، كان أى المحكوم عليه بالفلان كلّ البهمان أو بعضه أى سواء كان العكس كلياً أو جزئياً. و كونه أحسن لكون التأويل فيه أقلّ.

و اعلم أنّ الافتراض المذكور هو تصرف ما في الموضوع والمحمول بالفرض و التسمية، ليتّضح به الفرض، لا على وجه قياسي يتغاير فيه الحدود، كما يتوهم أنّه من الشكل الثالث ليلزم الدور. وهو بيان عكس الموجبة بالافتراض المبني على الشكل الثالث المبني على انعكاس الموجبة. و سيأتى زيادة كلام عليه في الفصل الثالث من المغالطات.

و إذا قلنا: "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً" فعكسه: "بالضرورة بعض من يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان". و لا يخفى أن هذا - أعنى جعل عكس الموجبة الضرورية ضرورية - إنما يصح على اصطلاحه، إذ لا قضية عنده إلا البتاتة، لرجوع الكل إليها بالطريق المذكور لا على مذهب المشائين، فإنها لا تنعكس ضرورية عندهم، لجواز كون المحمول ضرورياً للموضوع كقولنا: "كل كاتب إنسان" و الموضوع غير ضروري للمحمول كقولنا: "كل إنسان كاتب" لأنه بالإمكان لا بالضرورة. و كذا غير الإمكان من الجهات كالامتناع و الوجوب، يُنقل مع المحمول كقولنا: "بالضرورة بعض ما يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان" لتصير القضايا كلها ضرورية بتاتة و يؤمن من الغلط الواقع من تكثر القضايا و اشتباه البعض ببعض.

و عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة مع أي جهة كانت، بالطريق الذي مرّ. و إليه أشار بقوله: فللمحيطة و للجزئية أى البتاتين، فإن سياق الكلام يقتضى هذا، و إن كان البيان لا يقتصر على الضرورية لأطراده في جميع الفعليات، انعكاس على أنّ شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهماً أى انعكاس جزئى. و إذا كان "بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر فلا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة" المعنى أن السالبة الكلية الضرورية تنعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية، و إلا لصدق نقيض العكس، و هو "ليس لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة" و قد يلزمه "بعض الحجر إنسان" لما تقدّم من أنه يلزم من سلب الاستغراق في السلب تيقن الإيجاب في البعض، و ينعكس إلى "بعض الإنسان حجر" و على هذا لا يقتصر الكذب على العكس دون الأصل و^١ على الأصل دون العكس بل يكذبان.

أمّا الأصل فلصدق "بعض الإنسان حجر" و أمّا العكس فلصدق "بعض الحجر إنسان" و إليه الإشارة بقوله: و إلا إن وُجد من موصوفات أحدهما أى موصوفات أحد من الإنسان و الحجر، ما يوصف بالآخر ما وقع الاختصار على كذب أحدهما أى

كذب أحد من الأصل و العكس، بل كذب كلاهما كما مرّ تقريره.

و قد طعن بعض أكابر الأفاضل من المتأخرين فيه بأنّ اللازم بعد فرض وقوع الممكن هو أنّ بعض ج على ذلك التقدير - أعني تقدير فرض وقوع الممكن - هو ب، وهو لا يُناقض: "لا شيء من ج ب بالضرورة" في نفس الأمر.

و الحق أنّه ليس بقادح، لأنّه إذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الأصل، فقد لزم من تقدير وقوع الممكن اجتماع النقيضين، فلا يصدق نقيض المدعى فيحصل المطلوب. و لأنّ إمكان اتصاف شيء ممّا يقال عليه ب بصفة ج يقتضى كون ذلك الشيء من جملة ما يقال عليه ج، و يمتنع أن يقال عليه ب. و ذلك لأنّه مع فرض الاتصاف بصفة ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعاً. فإذا عُلِمَ أنّه في نفس الأمر قبل الفرض كان من جملته، لأنّ فرض وقوع الممكن لا يمكن أن يصير غير ذات الموضوع ذاتاً له، بل ربما يفيد العلم بأنّ شيئاً ممّا لم يعلم أنّه من جملة تلك الذات هو من جملتها. و إذا امتنع أن يقال عليه ب فيكذب بعض ب ج بالإمكان، فيصدق: "لا شيء من ب ج بالضرورة" و هو المطلوب. و بعبارة أخرى لو كانت ذات ب لا يمتنع أن يتّصف بـ ج، و قد فرضت متّصفة به لكانت من جملة ما يقال عليه ج، فيمتنع أن يتّصف بـ ب، و كانت ذات ب، هذا خلف.

فإن قيل: الفرض محال، لأنّه يدخل في جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلياً فيها.

قلنا: إنّه لو أدخل شيئاً ممّا يمتنع أن يتّصف بـ ج، لكان قد أدخل فيها ما لم يكن داخلياً فيها لكنّ المحصر^١ الكلّي - و هو قولنا: "لا شيء من ج ب بالضرورة" - قد يتناول مع عدم الفرض لكلّ ما عدا الممتنع. و إنّما احتيج إلى الفرض ليصير الموضوع به صالحاً لأنّ يُحكم عليه، فإنّ الفرض^٢ يقتضى أن يُحكم على ما يفرض بالفعل من جملة ما يمكن أن يُحكم عليه.

١- آ: الحكم

٢- ج: + العرف

و هذه دقيقة أكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع إتما يكون بسبب الغفلة عنها. و اقتصر الطاعن في عكسها على الدوام مستندلاً عليه بأنه إذا صدق "لا شيء من ج ب بالضرورة، فلا شيء من ب ج دائماً و إلا فبعض ب ج بالإطلاق العام" فبالافتراض بعض ج كذلك، و هو يناقض الأصل؛ لأنك قد عرفت أن الدوام في الكليات لا ينفك عن الضرورة. فبرهان كون العكس دائماً يكون برهان كونه ضرورياً فاعرفه.

و الضرورية البتة إذا كان الإمكان جزء محمولها كما مثل به، و هو احتراز عما لا يكون الإمكان جزء محمولها كقولنا: "بالضرورة كل إنسان حيوان" فإن كان معها سلب أى فى المحمول على ما مثل به، ينقل أيضاً أى كما نقل 'الإمكان، و ذلك ليصح العكس، لأنه جعل المحمول بكلية موضوعاً لا جعل بعضه. و كذلك إن كان سلب فى الموضوع ينقل أيضاً لمثل ذلك، فإن العكس جعل الموضوع أيضاً بكلية محمولاً، لا جعل بعضه كذلك، كقولهم: "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً" فهي بتاة موجبة عكسها: "بالضرورة شيء مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان".

و قد تحبط فيه أى فى عكس الضرورية الموجبة كثير من المشائين يعنى لذهابهم إلى أنها لا تنعكس ضرورية لما أشرنا إليه. و فى مثل قولك: "ليس بعض الحيوان إنساناً" أى و فى السالبة الجزئية، إذا عيّنت ذلك البعض أى من الحيوان الذى ليس بإنسان بأن تجعله فرساً مثلاً، و جعلته كلياً كقولنا: "لا شيء من الفرس بإنسان" انعكس إلى قولنا يعنى إلى "لا شيء من الإنسان بفرس" و هو المطلوب، أو تجعل السلب جزء المحمول فتقول: "بعض الحيوان هو غير إنسان" فينعكس إلى "بعض غير الإنسان حيوان" و هو ظاهر غنى عن الشرح؛ و إلا أى و إن لم تجعل السالبة الجزئية كلية أو معدولة، لا ينعكس كما ذهب إليه المشاؤون لصحة قولنا: "بعض الحيوان ليس إنساناً بالضرورة" و عدم صحة قولنا: "بعض الإنسان ليس حيواناً بشيء من الجهات" لوجوب كون كل إنسان حيواناً.

و قولك: "لا شيء من السرير على الملك" لا ينبغي أن تعكسه دون النقل بالكلية أى دون نقل المحمول بكلّيته، لأنّ العكس نقله بكلّه لا ببعضه كما تقدّم، وإلا لا يصحّ و انتهض نقضك^١ على انعكاس السالبة الكلية كليتة، لعدم أطراده لتخلف العكس عنها حينئذ. فلا تقول: "لا شيء من الملك على السرير" لظهور بطلانه، بل "لا شيء ثما على الملك بسرير". فلفظة "على" لا بدّ من نقلها، إذ هي جزء من المحمول هاهنا، مع وجوب نقل المحمول بكلّيته في العكس.

و مثله: "لا شيء من الحائط في الوتد، و لا شيء من الكوز في الماء" فإنّهما لا ينعكسان إلى "لا شيء من الوتد في الحائط و لا شيء من الماء في الكوز" لأنّ "في" جزء المحمول فيهما و لم ينقل و لهذا كذبا، بل "لا شيء ثما في الوتد بحائط، و لا شيء ثما في الماء بكوز".

و من هذا يُعلم أنّه لا ينتهض على انعكاس الموجبة الجزئية نقضاً مثل قولنا: "بعض الشيخ كان شاباً" لصدقه و كذب عكسه، و هو "بعض الشاب كان شيخاً" فإنّ هذا ليس عكسه الصحيح، لأنّ "كان" جزء المحمول في الأصل و لم يُنقل في العكس، و الصحيح: "بعض ما كان شاباً فهو شيخ".

و إيراد العكس و النقيض و السوالب و المهملات البعضية إلّما كان للتنبيه أى على معرفة القوانين المنطقية اقتداءً بأصحاب تلك الصناعة من المتقدّمين بل من المتألهين، لا لحاجتنا إليه في ما بعد أى من المسائل الآتية في هذا الكتاب.

الضابط السادس

في مباحث متعلّقة بالقياس و انقسامه إلى الأشكال

و صدر الفصل بأنّ القياس الواحد لا يكون أقلّ من مقدّمتين كما قال: هو أنّ القياس لا يكون أقلّ من قضيتين^٢ و في هذا الكلام بحث، و هو أنّه إن قيل: ما الحاجة

١- آ: نقضاً

٢- قوله: «القياس لا يكون أقلّ من قضيتين»

إلى إقامة البرهان على هذه الدعوى بعد ما أخذ في تعريف القياس أنه قول مؤلف من قضايا، فإن ذلك حيث كان مأخوذاً في تعريفه وجب أن القضية الواحدة لا تكون قياساً.

لايجاب: بأن الفائدة في إيراد المصنّف هذا البرهان عليها، ليبين أنه لا قول يثبت به مطلوب تصديقي مشتمل على أقل من مقدمتين، سواء كان ذلك القول قياساً أو استقراء أو غيرهما، حتى أتا لو لم نأخذ في تعريف القياس أنه مؤلف من أكثر من قضية واحدة لدلنا البرهان المذكور على ذلك كما أجيب به في المشهور، لأن التكرار لا يندفع به. و إنما كان يندفع لو قال: إن الحجة لا تكون أقل من قضيتين، و لم يتعرّض في البرهان لنوعى القياس.

بل يجاب: بأن الفائدة بيان أن الاصطلاح مستند إلى البرهان، و هو قوله: فإن القضية الواحدة إن اشتملت على كلّ النتيجة أى على طرفيها، فهي شرطية لبدء فيها من وضع أى للمقدّم، أو رفع أى للتالى بقضية أخرى ليحصل الإنتاج، و هى المقدمة الأخرى و إذ ذاك فقد حصلت مقدمتان، و هو القياس الاستثنائي المذكور فيه عين النتيجة أو نقيضها بالفعل.

أمّا الأوّل فعند استثناء عين المقدّم يكون النتيجة عين التالى المذكور فيه بالفعل. و أمّا الثانى فعند استثناء نقيض التالى يكون النتيجة نقيض المقدّم المذكور بالفعل.

لايقال: لو كان المراد من القضايا المذكورة في تعريف القياس ما هى بالقوة دخلت القضية الشرطية، و لو عني ما هى بالفعل خرج القياس الشعري. و أيضاً هاهنا قياسات هى قضايا منفردة كقولنا: "فلان متنفس فهو حى"، و لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

لأننا نقول: المعنى ما هى بالقوة. و القضية الشرطية خرجت بقوله: «متى سلّمت» فإن أجزائها لا يحتمل التسليم لوجود المانع أعنى أدوات الشرط و العناد، إذ المعنى بالقضية ما يتضمّن تصديقاً أو تخيلاً فيخرج الشرطية بها. و القياس الأوّل لا يتمّ إلا بمقدمة محذوفة، و هى قولنا: "كلّ متنفس فهو حى". و الثانى مشتمل على مقدمتين الاتصال و وضع المقدم، لدلالة "لما" عليها لكن يرد عليه القضية المركبة المستلزمة لعكسها.

فالشرطية على التقديرين مشتملة^١ على طرفي النتيجة لا عليها، لأنه إنما يصحّ على التقدير الأول، لاشتماله عليها وإن لم تكن من حيث هي نتيجة دون الثاني، لاشتماله على نقيضها، ولكن لا من حيث هو نقيض. ولهذا قال: «إن اشتملت على كل النتيجة»^٢ ولم يقل: إن اشتملت على النتيجة.

ولفائدة أخرى، وهي أن يُعلم منه وجه انحصار القياس في قسمين: استثنائي و اقتراني بعبارة أحسن من المشهورة بأن يقال: القياس إن اشتملت مقدّمة منه على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنائي وإلا فالاقتراني. وإنما كانت أحسن من المشهورة - وهي أن القياس إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائي وإلا فالاقتراني - لاحتياجها إلى تأويل، إذ ليس المعنى بذلك أن النتيجة بعينها^٣ أو نقيضها بعينه مذكورة في القياس بالفعل من حيث هو نتيجة أو نقيض؛ فإن أدوات الاتصال والانفصال تخرجهما عن الخبرية واحتمال التصديق والتكذيب. و النتيجة ونقيضها خبران محتملان^٤ لهما، بل المعنى بذلك أنهما مصرّح بهما لو أسقطت الأدوات المذكورة أو قطع النظر عنها.

و إن لم تشتمل القضية الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا إنتاج. إذ لا مناسبة حينئذ بين تلك المقدّمة والنتيجة، ولظهوره لم يذكره صاحب الكتاب. وإن اشتملت على أحدهما دون الآخر، وهو المراد من قوله: وإن ناسبت أي القضية الواحدة جزء المطلوب،^٥ فلا بدّ من قضية أخرى تشتمل على الطرف الآخر،

١- س: يشتمل

٢- آ: + أي على طرفيها

٣- س: نفسها

٤- س: يحتملان

٥- قوله: «و إن ناسبت جزء المطلوب»

لابدّ في كلّ قياس حملي بسيط من مقدّمتين يشتركان في حدّ، لأنّ نسبة محمول المطلوب إلى موضوعه لمّا كانت مجهولة فلا بدّ من أمر ثالث موجب للعلم بتلك النسبة و

ليربط أحد الطرفين بالآخر ويتمّ المقدّمتان. وهو المراد من قوله: فلا بدّ لما يناسب الجزء الآخر، فيكون أى ما يناسب الجزء الآخر قضيةً أخرى، ويسمّى حينئذ القياس اقترانياً^١ وهو الذى لا يكون النتيجة ولا تقيضها مذكوراً فيه بالفعل، بل يكون النتيجة مذكورة بالقوّة في الكبرى، فإنّ في قولنا: "كلّ ج ب، وكلّ ب أ" المنتج لـ "كلّ ج أ" النتيجة في الكبرى بالقوّة، لدخول ج تحت ب.

فإن قيل: لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية غير مشتملة عليه ولا على جزئه ينتقل الذهن منها إليه على سبيل الالتزام، كما في العكس وعكس النقيض؟
لا يجاب: بأنّه لا يحصل التصديق بذلك المطلوب إلا بعد شعور الذهن باللزوم، ثمّ لا يكفي ذلك أيضاً إلا بعد العلم بمحصول الملزوم، فيتّم أيضاً مقدّمتان. ويكون القياس حينئذ استثنائياً على ما أوجب به في المشهور، لأنّ الاعتبار^٢ في دلالة الالتزام باللزوم لا شعور الذهن به، وحصول الملزوم في الذهن لا العلم بمحصوله.

إلا كفى تصوّر الطرفين في العلم بالنسبة فلا يكون نظرياً. ويسمّى ذلك الحدّ أوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب. وينفرد إحدى المقدّمتين بحدّ موضوع المطلوب ويسمّى أصغر، لأنّ الموضوع في الأغلب أخصّ فيكون أقلّ أفراداً فيكون أصغر. وتلك المقدّمة التي تشتمل عليه ويسمّى بالصغرى، لأنّها ذات الأصغر. وينفرد المقدّمة الثانية بحدّ هو محمول المطلوب ويسمّى أكبر، لأنّه في الأغلب أعمّ فيكون أكثر أفراداً، والتي اشتملت عليه كبرى لأنّها ذات الأكبر.

١- قوله: «و يسمّى القياس حينئذ اقترانياً»

القياس الاقترانى ينقسم بحسب ما يتركّب عنه من القضايا إلى حملى وهو المركّب من الحملات الصرفة، و شرطى وهو المركّب منه الشرطيات الساذجة، و مزدوج مؤلف من الحملات و الشرطيات؛ فأقسامه خمسة لأنّه إن تركّب من شرطيتين فهو إمّا متصلتين أو منفصلتين أو متصلة و منفصلة، و إن تركّب من حملية و شرطية فهو إمّا من حملية و متصلة أو من حملية و منفصلة. و لمّا كانت الحملية متقدّمة على الشرطية طبعاً قدّمت أيضاً القياسات الحملية لتوافق الوضع الطبع.

٢- آ: المشهور

بل يجاب: بالفرق بأن القضية المنعكسة مشتملة على جزئى المطلوب، و هو العكس و عكس النقيض، و أنّ الذهن لا ينتقل منها إليهما على سبيل الالتزام على ما قد عرفت حالهما عند الكلام فى تعريف القياس.

ثمّ القياس قد يكون واحداً و يسمى بسيطاً، و قد يكون أكثر من واحد و يسمى قياساً مركباً. و مقدّمات البسيط لاتزيد على ثنتين، و إليه أشار بقوله: و لا قياس واحد أكثر من قضيتين^١ أما إن كان اقترانياً، سواء كان حملياً أو شرطياً، فلقوله: فإنّ

(١- قوله: «و لا قياس واحد أكثر من قضيتين»

اعلم أنّ هاهنا بحثاً، و هو أنّ أحد الأمرين لازم إمّا قياسية ما يستلزم بواسطة مقدّمة أجنبية كقياس المساواة و نحوه، و إمّا عدم قياسية ما يبيّن من الأشكال بالعكس المستوى، لأنّ اللزوم بالذات إن لم يعتبر فى القياس لزم الأمر الأول و إلا فالثانى؛ لأنّ لزوم نتائجها بواسطة مقدّمة أخرى.

و أجب بآثا نختار الشق الأول، و معنى اللزوم بالذات أن لا يكون بواسطة مقدّمة أجنبية. و المراد بالمقدّمة الأجنبية ما يكون طرفاها متغايرين لحدود مقدّمات القياس. و من البين أنّ الحدود يتغيّر فى واسطة قياس المساواة و عكس النقيض دون العكس المستوى. فاللزوم الذى لا يكون بواسطة مقدّمة أجنبية أعمّ من أن لا يكون بواسطة أصلاً كما فى القياس الكامل أو يكون بواسطة لاتكون أجنبية بأن لا يكون شىء من طرفيها مغايراً لحدود القياس كما فى غير الكامل أو يكون واحد من طرفيها مغايراً و الآخر غير مغاير كما فى بعض الأقيسة الشرطية فالتعريف يتناولها جميعاً.

قال بعض المتأخّرين: و اعلم أنّه لو حمل [ن: جعل] الاستلزام بطريق عكس النقيض داخلاً فى القياس و اقتصر فى الاحتراز على الاستلزام بواسطة المقدّمة الأجنبية لكان له وجه، لأنّ الغرض من وضع القياس استعمال على وجه اللزوم. و المقدّمات كما يستلزم المطالب بطريق العكس المستوى كذلك يستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق فى الاستلزام، فإنّك كما تقول فى العكس المستوى: متى صدقت المقدّمتان صدقت إحداهما مع عكس الآخر و متى صدقتا صدقت النتيجة، كذلك أمكنك إجراء ذلك بعينه فى عكس النقيض بخلاف المقدّمة الأجنبية، فإنّ الملزوم بالحقيقة ليس هو المقدّمتان بل معهما. و حينئذ

المطلوب ليس له إلا جزءان هما موضوع و محمول إن كان حملية، أو مقدّم و تالٍ إن كان متصلة، أو غيرهما مما يجري مجراها إن كان منفصلة. فإذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءاً فلا إمكان لانضمام الثالثة. و هو واضح.

و أمّا إن كان استثنائياً فلقوله: و في الشرطية أى و في القياسات الشرطية، و هي إمّا اقترائية أو استثنائية، لاتزيد المقدمات على ثنتين. أمّا في الاقترائية فلأن الشرطى ليس له إلا جزءان، فإذا ناسب كل من القضيتين جزءاً فلا إمكان لانضمام الثالثة. و أمّا في الاستثنائية فلائله لم يبق إلا الاستثناء في الاستثنائيات، و بالمقدمة الاستثنائية يتم القياس دون الاحتياج إلى ثالثة.

و في قوله: «و في الشرطية لم يبق إلا الاستثناء في الاستثنائيات» تعريض أن في الشرطية الاقترائية لم يبق شيء يحتاج إلى مقدّمة أخرى لتزيد المقدمات على ثنتين. و الغرض أن في كلامه إشعاراً بحكم الاقتراني الشرطى. هذا حكم القياس البسيط. و أمّا مقدمات المركّب فتزيد على ثنتين، لئله قياس مركّب من مقدمات ينتج بعضها نتيجة، ثم تركّب النتيجة مع أخرى لتنتج مقدّمة أخرى، و هكذا إلى أن تصل إلى المطلوب أو تطوى.

و هو إمّا موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين، مرّةً على أنّها نتيجة قياس سابق، و أخرى على أنّها مقدّمة قياس لاحق، كما إذا قلنا: كلّ ج ب، و كلّ ب أ، فكلّ ج أ. ثم قلنا: كلّ ج أ، و كلّ أ د، فكلّ ج د و هو المطلوب. أو نعمل هكذا إلى أن ينتهى إليه.

و إمّا مفصول طويت فيه النتائج غير المطلوبة، كما إذا قلنا: كلّ ج ب، و كلّ ب أ، و كلّ أ د، فكلّ ج د. و هو المراد من قوله: بل يجوز أن تكون قياسات كثيرة مثبتة لمقدّمتي قياس واحد. و القضية إذا صارت جزء القياس تسمى مقدّمة، و قبل صيرورتها

يدخل في القياس ما لا يحتاج إلى البيان و ما يحتاج إلى بيان بحفظ حدود القياس، و لا يغيّر إلا ترتيبها و إلى ما يغيّر حدوده بأحد طرفيه و إلى ما يغيّر طرفيه معاً.

لا تسمى مقدّمة بل قضية فكلّ مقدّمة قضية دون العكس. و لهذا لم يقل^١ في تعريف القياس: "إنه قول مؤلف من مقدّمات" تهاباً عن الدور. هذا هو المشهور، لكن لو فسّرت المقدّمة بأنها قضية جعلت جزء حجة اندفع الدور. و لابدّ من اشتراك مقدّمتي الاقترافي في شيء يسمى الحد الأوسط،^٢ و إلا لم يرتبط

١- ج: لم نقل

٢- قوله: «و لابد من اشتراك مقدّمتي الاقترافي في شيء يسمى الحد الأوسط»

ها هنا بحث و هو أنّ الحد الأوسط قد لا يتكرّر فإنّنا إذا قلنا: "أ مساو لب و ب مساو لج ينتج فأ مساو لج". و المتكرّر ها هنا ليس حداً في المقدّمتين بل جزء حدّ [ن: أحد] من أحدهما و حدّ تام من الأخرى. و كذلك إذا قلنا: "زيد أخو عمرو و عمرو أخو كاتب" ينتج فزيد أخو كاتب. و كذلك قولنا: "الدرة في الحقّة، و الحقّة في البيت فالدرة في البيت". و الجواب: أنّ كلّاً من هذه الأقيسة عند التحقيق قياس مركّب من قياسين. و قد انطوى فيه نتيجة الأول و صغرى الثانى و كبراه التي هي مقدّمة خارجة ينضم معها هكذا: أ مساو لب، و ب مساو لج، ينتج فأ مساو لج، ثم نجعلها صغرى فنقول: أ مساو لمساو لج، و كلّ مساو لمساو لج مساو لج.

ثم إنّ الحد الأوسط لا يجب أن يتكرّر كلّاً في جميع المواضع بل في موضع يكون حمل الأكبر على الأصغر بنفسه مجهولاً مطلوباً فيحتاج إلى حدّ جامع لهما. و أمّا إذا كان المجهول صدق بعضه أو ما يزيد عليه على الأصغر فلا بد من تكرّر شيء يربط الأكبر باعتبار ذلك الشيء بالأصغر. فعلى هذا قد يتكرّر الأوسط بنقصان و قد يتكرّر بزيادة. و لم يقدّم برهان على أنّ الحد الأوسط يجب تكرّره من غير زيادة و لا نقصان بل تكرّره بالزيادة و النقصان لا يخلّ بالإنتاج كما أشرنا إليه. مثال الزيادة كما في قولنا: "العالم مؤلف و لكل مؤلف مؤلف" ينتج: فللعالم مؤلف. فالحدّ الأوسط هو المؤلف بفتح اللام، و قد تكرّر بزيادة حرف اللام، و المحمول عليه هذه الزيادة هو المؤلف بالكسر، فإذا أسقطنا المكرّر تعدّى الحكم بالأكبر إلى الأصغر بواسطة حرف اللام.

و مثال النقصان: زيد أخو عمرو و عمرو أخو كاتب فزيد أخو كاتب، فإنّ المجهول ها هنا النتيجة باعتبار جزئه أعنى كاتب فيكون زيد أخاً. فالشخص من الأشخاص كأنه

الأكبر بالأصغر. و الأوسط هو المتكرر في المقدمتين المحذوف في النتيجة. و إنما سُمي به لأنه واسطة بين حدّي المطلوب به يتبين الحكم بأحدهما على الآخر. و كلّ واحد من موضوع المقدمة و محمولها يسمّى حداً إلا أنّ المحكوم عليه في المطلوب يُسمّى حداً أصغر، لكونه جزئياً تحت الأوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلّي الإيجابي، و المحكوم به حداً أكبر، لكونه كلياً فوق الأوسط في ذلك الترتيب؛ أو لأنّ الموضوع أخسّ من المحمول، لأنه يُشبه المادّة، و المحمول أشرف من الموضوع، لأنه يُشبه الصورة. فسمّي الأخسّ بالأصغر و الأشرف بالأكبر. و يُسمّى الأصغر و الأكبر الطرفين و الرأسين، و المقدّمة التي فيها الأصغر الصغرى، و التي فيها الأكبر الكبرى، و الهيئة الحاصلة من وضع الحدّ الأوسط مع الحدّين الأخيرين أعنى الأصغر و الأكبر شكلاً؛^١ و تركيب الصغرى مع الكبرى قرينة و

معلوم و هو المحمول، إنّما المطلوب هو كون ما أضيف إليه المحمول كاتباً فيستحصل ذلك المطلوب بتحصيل أمر يجعل الكاتب بتكرّره بحيث يضاف إليه ذلك المحمول. و ذلك الأمر هو عمرو. فإذا تكرر و أسقطنا ذلك المتكرر تعدّى الحكم بالأكبر مع قيده على الأصغر بواسطته. و من هذا القبيل الأمثلة المذكورة من قياس المساواة. و هذا و إن كان مخالفاً لما هو المشهور إلا أنّه حقّ حقيق بالتصديق. و ما ذكرناه مطّرد في جميع الموارد.

قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات (٢٣٧/١) في جواب الإمام الرازي حيث تشكّك في تكرار الأوسط بقوله: «إنّا إذا قلنا "آ مساو لب، و ب مساو لج" أنتج فآ مساو لمساو لج" فقد وضعنا القول في القضية الثانية على ب الذي هو جز من أحد حدّي القضية الأولى مكانه في القضية الثانية، و يكون ذلك كما قلنا: زيد مقتول بالسيف و السيف آلة حديدية، فزيد مقتول بآلة حديدية. فهذه القضية هي القضية الأولى إلا أنّ السيف قد حذف منها و أقيم مقامه ما هو مقول عليه» انتهى و هو مرجع إلى ما حقّقناه آنفاً. [نقلنا كلام المحقّق الطوسي من المصدر لما من التشويش في النسخ]

١- قوله: «أعنى الأصغر و الأكبر شكلاً»

أى سمّوا صورة اقتران المركّب شكلاً على سبيل المجاز و التشبيه كما يقال لصورة السرير و الكرسي شكل. فهو و إن كان حقيقة اصطلاحية فهو مجاز لغويّ من باب التشبيه.

ضرباً، و القرينة بالنسبة إلى اللازم عنها لذاتها قياساً، و اللازم بالنسبة إليها نتيجة و ردفاً أيضاً. و ذلك بعد اللزوم، إذ قبله سُمّي مطلوباً.

و اعلم أن كل هذا يختص بما يتركب من حليتين.^١ و عليه يُقاس ما يتركب من شرطيتين و من شرطية و حملية، إذ المقدّم و التالى فى حكم الموضوع و المحمول. و كذا الحال فى التقسيم إلى الأشكال و هى أربعة لا غير، لأنّ الحدّ الأوسط المشترك بين المقدّمتين إمّا أن يكون محمولاً فى الصغرى موضوعاً فى الكبرى. و هو الشكل الأول، لأنّ لزوم ما يلزم عنه بديهى،^٢ و لزوم ما يلزم من غيره من الأشكال

قال أبو العباس اللوكرى فى بعض رسائله: إنّما سمى هذا شكلاً من قبيل أنّه قد شبه بشكل المربع من أشكال الهندسة. و ذلك لأنّ المقدّمتين المقترنتين على استقامة شبيها بطلع واحد من أضلاع المربع، و النتيجة شبيها بالطلع الذى يقابله، و اشتراك موضوع المقدمة الصغرى و موضوع النتيجة شبه بالطلع الثانى، و اشتراك محمول المقدمة الكبرى و محمول النتيجة شبه بالطلع الرابع المقابل للثانى. و بالجملة تسمية القياس بالشكل على طريق التشبيه كما لا يخفى. و كذا تسمية الصغرى بالأمّ، و الكبرى بالأب، و الحدّ الأوسط بالمادة الفضلية المتكررة المنتقلة من ظهر الأب إلى بطن الأمّ سيّما إذا كان متوسطاً بين محمول الكبرى و موضوع الصغرى كما فى السياق الأمّ؛ و النتيجة بالولد كلام تشبيهى فى غاية الحسن. فعلى هذا تكون القوة العاقلة من الإنسان و هو المخلوق على صورة الرحمن هو المؤلّف بين هذه الموادّ بواسطة الفكر المحصل للنتائج كما أنّ البارى برحمته النافذة يؤلّف بين الموادّ العنصرية و الأرحام الأسطقسية بواسطة تحريك السماء.

١- ج: جملتين

٢- قوله: «و هو الشكل الأول لأنّ لزوم ما يلزم عنه بديهى»

لما كان القياس معتبراً فى ماهيته كونه مقتضياً لمطلوب تصديقى بحسب العقل، لأنّه من أقسام الكاسب للتصديق، فكلّ ما هو من القياس ينتج بالذات فهو متقدّم على ما هو ينتج بسببه تقدّماً بالطبع.

لا يقال: كون باقى الأشكال مبتنية بهذا الشكل لا يوجب تقدّمه عليها بالطبع، إذ ربّ معلول يتبيّن به وجود علته؛

ليس كذلك بل يتبين بهذا الشكل. و ما يتبين به غيره فهو قبل ذلك الغير لاحالة فيكون أولاً نحو: "كل ج ب، و كل ب أ" و هو القريب من الطبع جداً. و لهذا سَمَّاه السياق الأتم،^١ إذ قياسيةً ضروبه المنتجة^٢ بينة بذاتها لاتحتاج إلى حجة؛ أو محمولاً فيهما و هو الشكل الثاني، لموافقته الأول في أشرف مقدمتيه، و هو الصغرى، لأنها لاتكون إلا موجبة نحو: "كل ج ب، و لا شيء من أ ب"؛ أو موضوعاً فيهما و هو الشكل الثالث، لموافقته الأول في أخس مقدمتيه، و هو الكبرى، لأنها قد تكون سالبة مع أن الإيجاب أشرف من السلب نحو: "كل ب ج، و كل ب أ"؛ أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى، و هو الشكل الرابع نحو: "كل ب ج، و كل ب أ". و هو البعيد عن الطبع جداً لمخالفته الأول في المقدمتين، و لهذا سَمَّاه السياق البعيد و أهمله المعلم الأول و غيره من القدماء. و إليه الإشارة بقوله:

و الشركة لابة و أن تقع في محمول إحدىهما و موضوع الأخرى^٣. و هو يتناول

لأننا نقول: هذه الأمور الباحثة عنها في المنطق من عوارض المعلومات بما هي معلومات. و ليس لها نحو آخر من الوجود إلا كونها معلومة سواء كانت بينة أو مبينة، فأسباب بيانها بعينها أسباب وجودها الخاص بها فيكون هي متقدمة عليها طبعاً.

١- قوله: «و هو القريب من الطبع جداً و لهذا سَمَّاه السياق الأتم» الخ إشارة إلى إثبات نحو آخر من التقدم له و هو التقدم بالكمال و الشرف، فإن التام ما لا يتوقف في وجوده و لا في كمال وجوده إلى غيره، و فوق التمام ما يفيض عنه وجود غيره. و الشكل الأول بالقياس إلى غيره من الأشكال فوق التمام.

٢- س: قياسه ضرورة النتيجة

٣- قوله: «و الشركة لأبد و أن تقع في محمول»

اعلم أن القسمة قد تكون بقيود ذاتية و قد تكون بعوارض. و قسمة القياس إلى أقسامه بالذاتيات هكذا: القياس إما أن يكون الأوسط فيه محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى أو لا يكون. و الثاني إما أن يكون محمولاً فيهما أو يكون موضوعاً فيهما فأخرجت الأشكال الثلاثة. و هذا تقسيم وقع من المقدمتين و لم يعتبروا انقسام الأول إلى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم. و المتأخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم في

الأول والرابع، لأنه إن كانت الشركة في محمول الصغرى و موضوع الكبرى فهو الأول، وإن كانت على العكس فهو الرابع، أو موضوعهما و هو الثالث، أو محمولهما و هو الثاني. و غير الأوسط من الحدين يسمّى طرفاً، و النتيجة تحصل من الطرفين و ينحذف^١ الأوسط.

و إذا كان الحدة المتكرّر - أعني الأوسط - موضوع المقدمة الأولى و محمول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لا يتفطن بقياسيته^٢ من نفسه فحذف بخلاف الثاني و الثالث،

عدم إخراج الرابع بوجهين: أحدهما البعد عن الطبع، فإنّ النظم الطبيعي هو الأول لانتقال الذهن من موضوع المطلوب إلى الأوسط، و منه إلى المحمول حركة صعودية كما يتعدّى الحكم من الأكبر إلى الأوسط و منه إلى الأصغر حركة نزولية. و هذان الانتقالان يشبهان حركة الوجود نزولاً و صعوداً في سلسلتى البدو و العود، فإنّ الوجود ابتداءً من المبدأ للكلّ إلى الهيولى التى هى موضوع الكلّ ثم يرجع منها إلى المبدأ الذى هو معاد الكلّ و مطلوبه. و الشكل الرابع مخالف له فى كلتا المقدمتين، إذ لا واسطة فيه على طرفى القياس فينتقل الذهن فيه من الأوسط إلى الأصغر و ينقطع ثم ينتقل من الأكبر إلى الوسط فيتحدّر فى الاندراج و الإنتاج.

و ثانيهما اشتماله على كلفة متضاعفة و مشقّة لاحتياجه إلى عكس المقدمتين جميعاً أو تبديل إحدى المقدمتين بالأخرى.

و هاهنا شيء و هو أنّ الشكّلين الآخرين و إن كانا يرجعان إلى الأول بعكس إحدى المقدمتين لكن ذلك لا يوجب الاستغناء عنها بالأول، فإنّ من المقدمات ما يختصّ وضعها بالوقوع فى هيئة شكل من الأشكال، فردّها إلى الشكل الأول ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول كقولنا: "الجسم منقسم و النار غير مرئية" فللشكل الرابع أيضاً مقام لا يقوم غيره مقامه.

و أمّا القسمة بحسب العوارض فكقولهم: إنّ القياس ينقسم إلى كامل و إلى غير كامل. و الأول كالاترانيات الحملية الواقعة على هيئة ضروب الشكل الأول، و الثانى غيرها.

١- س: ليحذف

٢- ك، ش: لقياسيته

فإنّ الطبع الصحيح يكاد يتفطن بقياسيتهما قبل أن يُبين ذلك أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه، فيلحظ لميّة قياسيته عن قريب. فإنّنا إذا قلنا في الثاني: «كلّ ج ب، ولا شيء من أ ب» فالفطرة السليمة تتفطن،^١ لأنّ الذي هو ب لا يكون الذي ليس ب، فج ليس أ.

و إذا قلنا في الثالث: «كلّ ب ج، وكلّ ب أ» تفطنت النفس لأنّ ب هو ج، وهو أ فشيء ممّا هو ج هو أ قبل بيانها بالردّ إلى الأوّل أو غيره، ولا كذلك الرابع. ولهذا صار لهما قبول و له إطرّاح، لا لمجرد الكلفة على ما قيل من أنّ كلّاً من الثاني و

١- قوله (رحمه الله): «الفطرة السليمة يتفطن»

فيه إشارة إلى تقسيم آخر للقياس بحسب العوارض غير ما مضى. و هو أنّ القياس إمّا أن يكون ضروري النتيجة بيّناً بنفسه أو لا. و الأوّل هو الأوّل. و الثاني إمّا أن يتفطن بقياسيته من له فطرة سليمة لكونه مقابل الأوّل حيث لا يكاد يسبق إلى الذهن كيفية إنتاجه أم لا.

الثاني هو الرابع، و الأوّل هو الثاني، و الثالث و الرابع يطرح قبل الردّ إلى الأوّل أم لا. الثاني هو الرابع، و الأوّل هو الثاني. و الثالث و الرابع يطرح لكونه مقابل الأوّل حيث لا يكاد يسبق إلى الذهن كيفية إنتاجه و التفطن لقياسيته و لما مرّ من الوجهين الأولين.

و اعتبر القسمان الباقيان و إن لم يكونا بيّني القياسية ضروريّ الإنتاج لكونهما قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يتفطن لقياسيتهما قبل أن يُبين ذلك أو يكاد يسبق بيان ذلك إلى الذهن من نفسه فيلحظ منه لميّة قياسيته عن قريب. و لهذا صار لهما قبول، و لعكس الأوّل أطّراح، فصارت الاقترايات الحملية المعتبرة الملتفت إليها ثلاثة.

و أمّا قول الشارح: «لا لمجرد الكلفة على ما قيل» إلى آخره فم منظور فيه. و ذلك لأنّ هذه الوجوه نكات استحسانية مقبولة يكفي لقبولها كونها مطرّدة في أكثر الضروب. و أيضاً ما ذكره معارض بمثله، فإنّ التفطن للقياسيّة إمّا يكون في بعض الضروب من الثاني و الثالث دون بعض و من بعض الأذهان دون بعض. فلو كان حذف الرابع لعدم التفطن لعمّ الحذف غيره.

الثالث يرتدّ إلى الأول بعكس واحد. و هذا فقد يحتاج إلى عكسين، فإنّ في ثاني الثاني و في رابعه و في رابع الثالث و خامسه من كلفة العكسين على ما ذكر. فلو كان حذفه بمجرد ذلك يعمّ الحذف أو الاعتبار. و حيث لم يعمّ دلّ على أنّ الحذف لعدم تفتّن قياسيّته من نفسه على ما قال: و التأمّ من الاقترايات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه و موضوع الثانية، و هو السياق الأتمّ.

و هاهنا دقيقة إشراقية

[الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة البسيطة]

اعلم أنّ الفرق بين السلب إذا كان في القضية الموجبة، و ذلك بأن يكون جزء محمولها أو موضوعها، و بين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الإيجابية، و المعنى أنّ الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة البسيطة؛ هو أنّ الأول لا يصحّ على المعدوم، إذ لا بدّ للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثاني، فإنّ النفي يجوز على المنفي. و في أكثر النسخ: "عن المنفي" و لهذا يصحّ قولك في زيد المعدوم: "ليس هو في الأعيان بصيراً" و لا يصحّ "هو في الأعيان لا بصير".

و ليس معنى هذا الكلام ما يسبق^٢ منه إلى الفهم، و هو أنّ موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظنّ و علّل به كون السالبة أعمّ من الموجبة، لأنّ موضوع الموجبة أيضاً قد يكون معدوماً في الخارج كقولنا: "اجتماع الضدين محال" و لا أنّ موضوع الموجبة يجب أن يتمثّل في وجود أو ذهن دون موضوع السالبة، لأنّ موضوع السالبة أيضاً لا بدّ و أن يكون كذلك؛ بل معناه أنّ السلب يصحّ عن الموضوع غير الثابت إذا أخذ من حيث هو غير ثابت على معنى أنّ للعقل أن يعتبر هذا في السلب بخلاف الإثبات، فإنّه و إن صحّ على

١- آ: لمجرّد

٢- ج: سبق

الموضوع غير الثابت لكن لا يصحّ عليه من حيث هو غير ثابت،^١ بل من حيث له

١- قوله (رحمه الله): «لكن لا يصحّ عليه من حيث هو غير ثابت»

مقصوده أنّ الفرق بين موضوع الإيجاب و موضوع السلب إنّما هو بالاعتبار فقط لا بالذات و الحقيقة، بناء على أنّ المعدوم المطلق لا يمكن الحكم عليه بنفى أو إثبات. و المحكوم عليه في كلّ حكم إيجابى أو سلبى لا بد له من وجود و لو في الذهن. فموضوعاها متساوقان في اقتضاء أصل الحكم بشبوتها و في كون جميع المفهومات متحققة في نفس الأمر، كما ظنّ بعضهم و في اقتضاء عقد الوضع في المحصورات - سالبة كانت أو موجبة - لشبوتها.

و كذا موضوعاها يتساوقان في أنّه يجوز الحكم عليهما عند كونهما معدومين في الخارج. فالتصاحب ثابت بينهما وجوداً و عدماً إلا أنّ بينهما أعمية و أخصية بالاعتبار بمعنى أنّ الحكم السلبى يصحّ على الموضوع الثابت، لا من حيث هو ثابت بل من حيث هو معدوم. و لا يجوز ذلك في الحكم الإيجابى. و كذا يصح الحكم الإيجابى على الموضوع غير الثابت لا من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ضرب من الشبوت، و لا يعتبر ذلك في الحكم السلبى. فهذا فرق دقيق ثابت بينهما ذهل عنه الأكثرون فيزعمون أنّ موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً في الواقع دون موضوع الموجبة، فيكون ذلك أعمّ من هذا أعمية اقترانية. و ليس الأمر كما زعموه.

فاعلم أنّ العموم كما وقعت الإشارة إليه على ضربين: أحدهما ما يكون بحسب الأفراد الجزئية - نوعية كانت أو شخصية - كالعموم الذى يكون الحيوان به أعمّ من الإنسان أو الإنسان من زيد، و العامّ بحسبه أكثر تناولاً.

و ثانيهما ما يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة كالعموم الذى يكون الحيوان بما هو حيوان بحسبه أعمّ من الحيوان المطلق المأخوذ جنساً و من الحيوان المجرد المأخوذ مادة و من الحيوان المقيد المأخوذ نوعاً، فإنّ أعمية الأول بالنسبة إلى الثانى اعتبارية محضة و كذا بالنسبة إلى حصّة الثالث و الرابع. و كذا كلّ مفهوم يحمل على نفسه حملاً شائعاً كالوجود المطلق و الممكن العامّ و الكلّى و المفهوم و أشباهها. و بالجملة فكما أنّ الحيوان بما حيوان أعمّ من الحيوان بلا شرط و لا قيد و أنّه بعينه فرد هذا المفهوم الملحوظ بهذا الاعتبار

ثبوتٌ ما، لأنَّ الإثبات يقتضى ثبوت شيء حتى يثبت له شيء. و لهذا يصحَّ أن يقال: المعدوم من حيث هو معدوم ليس بفلان و لا يصحَّ أن يقال: إنَّه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث له ثبوتٌ في الدهن. و لجواز نفى كلِّ ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت - بخلاف إثبات

فيكون فرداً لنفسه و كذا كلِّ من المفهومات الصادقة على أنفسها بالحمل المتعارف، فكذلك موضوع القضية أعمَّ من نفسه في الحكم السلبي عليه أعميةً بالاعتبار و أخصَّ منه أخصيةً كذلك في الحكم الإيجابي.

فإن قلت: قد ثبت أنَّ مرجع العموم المطلق إلى موجبة كلية دائمة في جانب الخاص و سالبة جزئية فعلية من جانب العام، فيلزم من ذلك صدق قولنا: كلِّ ما يصلح موضوعاً للموجبة يصلح موضوعاً للسالبة دائماً، و بعض الصالح موضوعاً للسالبة لا يكون صالحاً لموضوع الموجبة.

قلنا: نعم و لكن بحسب الاعتبار في ما كانت الأعمية بحسب الاعتبار، و بحسب التحقيق في ما كانت الأعمية بحسبه.

و ربما يجاب بعدم التسليم، فإنَّ المتنفس بالفعل أعمَّ من الإنسان، مع أنَّه لا يصدق كلِّ إنسان متنفس بالفعل دائماً بل المرجع إلى موجَّهتين مصادمتين إمَّا موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة كقولنا: "كلِّ إنسان متنفس بالفعل، و بعض المتنفس بالفعل ليس إنساناً دائماً" أو غيرها كقولك: "كلِّ قمر منخفض بالضرورة وقتاً ما لا دائماً، و بعض المنخفض ليس قمراً بالضرورة الذاتية أو دائماً". على أنَّ صدق الكلية من جانب الخاص غير لازم إلا في المحصورات دون الطبيعيات و الشخصيات. ألا ترى أنَّ الحيوان أخصَّ من الجنس و الإنسان من النوع، و لا يصدق كلِّ حيوان جنس، و لا كلِّ إنسان نوع، و أنَّ زيدا أخصَّ من الإنسان. و ليس يصدق كلية موضوعها الشخص، و إن أجرى على الطبيعيات و الشخصية حكم الكلية فكذلك أجرينا في ما نحن بصده. فموضوع السالبة ببعض الاعتبارات غير موضوع الموجبة كما يقال: الحيوان بما هو حيوان ببعض الاعتبارات ليس حيواناً بلا شرط لتحقق العموم الاعتباري بينهما.

كلّ ما يُغايره عليه من تلك الجهة^١، اللهمّ إلا إذا كان أمراً عديمياً أو محالاً - قيل: إنّ موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة. و لغفلة الجمهور عن هذه الحيثيّة - لدقتها و غموضها - ظنّ أن العموم إنّما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوماً في الخارج دون الموجبة. و لا يصحّ ذلك إلا أن يأوّل بما ذكرنا و يقال: مرادهم منه أنّ السلب يصحّ عن المعدوم من حيث معدوم دون الإيجاب، فيستقيم و يندفع الإشكال عن كلامهم.

فتمخّض بما ذكر^٢ أنّ المراد بوجود الموضوع في الموجبة و السالبة شيء واحد، و هو تمثّله في وجود أو ذهن،^٣ ليحكم عليه بحسب تمثّله، و أنّ السالبة البسيطة إنّما تكون أعمّ من الموجبة المعدولة المحمول إذا كان موضوعها غير ثابت و أخذ من حيث هو غير ثابت، لاستحالة إثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت أو منتف، لتوقّف إثبات الشيء للشيء على ثبوته في نفسه. و أمّا إن لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل أخذ من حيث أنّ له ثبوتاً في الذهن، فيمكن إثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت، و يتلازمان حينئذ، لكن نحن لاناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت أي متمثّل في وجود أو ذهن على ما هو المصطلح و المتعارف. و على هذا يتلازمان في جميع القضايا شخصيّة كانت أو محصورة.

لكنّ المصنّف أيضاً لما ذهل عن هذه الحيثيّة^٤ التي غفل عنها الجمهور لم يحكم

١- ج: الحيثيّة

٢- آ: مما ذكرنا

٣- س: وهم

٤- قوله (ره): «لكن المصنّف أيضاً لما ذهل عن هذه الحيثيّة»

قد أشرنا في ما قبل أنّ السالبة البسيطة و الموجبة المعدولة متساوقتان في اقتضاء الموضوع من بعض الجهات و إن افرقتا فيه من هذه الجهة المذكورة. فمن جملة جهات المضاهات عند ما يكون القضية محصورة، لأنّ سالبها كموجبها مشتملة على عقد وضع

بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية، بناءً على ما ذهب إليه من اشتغال موضوع المحصورة على عقد حمل^١ هو حمل العنوان عليه. و لاقتضاء هذا الحمل ثبوت الموضوع... أى تمثله في وجود أو ذهن^٢، لأن إثبات الشيء للشيء فرع على ثبوته - و امتناع أخذه غير ثابت من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتاً، يتلازمان في المحصورات دون الشخصيات، لخلوها عن هذا العقد و إليه أشار بقوله:

و لكن هذا الفرق إنما يكون في الشخصيات لا في القضايا الخيطة و جملة المحصورات، فإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: "كُلُّ إِنْسَانٍ هُوَ غَيْرُ حَجَرٍ، أَوْ لَا شَيْءٍ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ" هُوَ حُكْمٌ عَلَى وَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوْصُوفَاتِ بِالْإِنْسَانِيَّةِ فِيهِمَا أَى فِي الْمَوْجِبَةِ الْمَعْدُولَةِ وَ السَّالِبَةِ الْبَسِيطَةِ، لَكِنَّ الْمَوْجِبَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى عَقْدَى حَمَلٍ أَوَّلَهُمَا حَمَلُ الْعَنْوَانِ وَ ثَانِيَهُمَا حَمَلُ الْمَحْمُولِ. وَ السَّالِبَةَ وَ إِنْ خَلَّتْ عَنِ الْعَقْدِ الثَّانِي الَّذِي هُوَ الْمَحْمُولُ، فَإِنَّهَا لَا تَخْلُو عَنِ الْعَقْدِ الْأَوَّلِ الَّذِي هُوَ لِلْمَوْضُوعِ الْعَنْوَانِي. وَ إِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: وَ السَّلْبُ إِنَّمَا هُوَ لِلْحَجَرِيَّةِ أَى لِلْمَحْمُولِ الَّذِي هُوَ الْعَقْدُ الثَّانِي لَا لِلْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْعَقْدُ الْأَوَّلُ.

و إذا لم تخل السالبة عن عقد إيجابى مستدع لموضوع موجود - إذ لا إثبات إلا على ثابت - استحال صدقها على الموضوع المدوم و استوت مع الموجبة المعدولة في أتهما لا يصدقان إلا إذا كان موضوعهما موجوداً في الخارج إن حُكِمَ بثبوت المحمول

يقتضى وجود الموضوع. و قول الشيخ: «و لكن هذا الفرق إنما يكون في الشخصيات» معناه أنه لو قطع النظر عن الوجوه التي اشتركت القضايا كلها في الاستدعاء لوجود الموضوع موجبة كانت أو سالبة و أريد إثبات الفرق بين إيجاب قضية و سلبيه في استدعاء الموضوع لا يتحقق ذلك الفرق إلا في الشخصيات أو الطبيعيات دون المحصورات، لاشتغال موجبها على عقدين و اشتغال سالبها على عقد واحد. فالسالبة المحصورة كالموجبة في اقتضاء الموضوع من جهة عقد الوضع، و فيه تأمل كما ستعلم.

١- آ: - حمل

٢- س: وهم

و العنوان في الخارج، و إن لم يُحكم بثبوتها في الخارج فلا يتوقف صدقهما على موضوع موجود في الخارج بل على ثابت في الذهن.

و الغرض أنهما متساويان في اقتضاء موضوع موجود في الخارج و عدمه. و إذا استويا فيه فحيث تقتضى الموجبة المعدولة وجود الموضوع في الخارج كما في قولنا: "كل إنسان هو غير حجر" اقتضت السالبة كقولنا: "لا شيء من الإنسان بجبر كذلك" و بالعكس، لاستحالة أن يكون موضوع سالبة أعم من موضوع موجبة بعد اتحادهما في العبارة. و لذلك قال:

فلا بدّ و أن تكون الموصوفات بالإنسانية متحقّقة^١ أى في الخارج أو في الوهم،^٢

١- قوله (قدّس سرّه): «فلا بدّ و أن يكون الموصوفات بالإنسانية متحقّقة»

أقول: اشتمال المحصورات على عقد الوضع لا يقتضى أزيد من أن يكون لأفراد الموضوع عنوان يتعدّى الحكم بالمحمول إليها بسببه. و هذا لا يوجب أن يكون لتلك الأفراد وجود محقّق. و لهذا يقال: معنى "كلّ ح ب" أنّه كلّ ما لو وجد كان ج فهو ب بالفعل. و عقد الوضع بالحقيقة ليس قضيّة، فإنّ محصله توصيف ذات الموضوع بوصفه العنوانى. و حمل وصف الموضوع على ذاته ليس بقضيّة متعارفة مفادها وجود المحمول للموضوع، بل فيه حمل ذاتى أولى مرجعه تسمية الشيء بالشيء أو التعبير عن مفهوم بمفهوم آخر. أو لا ترى أنّه لو أمكن في المحصورة ذكر أفراد الموضوع مفصّلة بدل ذكر عنوانها مجملًا لكان المفاد في الصورتين واحداً، و هو شمول الحكم بالمحمول عليها، فإنّك إذا قلت: زيد و عمرو و فلان و فلان و فلان لا يستدعى مجرد ذلك القول وجودهم، فكذلك إذا قلت: كلّ إنسان لا يستدعى مجرد هذا القول وجود الأفراد.

فالحقّ أنّ عقد الوضع لا يصح أن يؤخذ تركيباً حليماً. كيف! و يمتنع الحكم في شيء من أطراف القضية مادامت أطرافاً لها، بل إنّما يتعلق الحكم بالنسبة الإيجابية بين الحاشيتين فقط، لكن لما كان المحكوم عليه في المحصورات هو الطبيعة من حيث ينطبق على الأفراد بالاتحاد بالإمكان أو بالفعل - و الوصف العنوانى غير ملحوظ على أنّه يحمل على ما هو الموضوع بل على أنّ الموضوع معه- فكان شبيه عقد الحمل من حيث أنّ في تركيبه التقييدى إشارة إلى تركيب خبرى. و مجرد ذلك لا يستدعى وجود الموضوع. على أنّا

لانسلم أن كل تركيب خبرى إيجابى يستدعى ثبوت الموضوع بل ما يكون الحمل فيه من قبيل حمل الشائع لا من قبيل حمل العنوانى على مدلوله. وأيضاً قولنا: "شريك البارى ممتنع واجتماع نقيضين محال" كما لا يستدعى وجود الموضوع كذلك قولنا: "كل شريك البارى ممتنع وكل اجتماع النقيضين محال". فلو استدعى عقد الوضع ثبوت الموضوع لم يصح الحكم على أمر باطل الذات لا حقيقة له أصلاً لا فى الذهن ولا فى العين، فلم يصدق مثل هذه القضايا أصلاً، هذا خلف.

والقول بأنها سوابل بحسب المعنى كما أشار إليه الشارح العلامة فى ما مرّ وغيره ليس بشيء كما لا يخفى عند المراجعة إلى الوجدان، بل الحق أن الحكم فى الحملية إن كان على البتّ - ويسمى حملية بتيّة - استدعى إيجابه وجود الموضوع. أمّا إذا كان الحكم بالاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ما - ويسمى حملية غير بتيّة - فلم يستدع ذلك وجود الموضوع أصلاً. وهى مساوقة للشرطية الاتصالية أو راجعة إليها كما ذهب إليه قوم. والأول أولى، إذ قد حكم فيها بالاتحاد بالفعل على المأخوذ بتقدير ما. لست أقول على سبيل التقييد أو التوقيت حتى يكون قد فرض موضوع وتمّ فرضه فى نفسه ثم خصّص الحكم عليه بتقييد أو بتوقيت فكان المحكوم عليه هو الطبيعة المقيدة أو الموقّته، فإنّ ذلك شأن الحملات البتيّة، بل إنّما ذلك على سبيل التعليق المتمم لفرض الموضوع فى نفسه حيث لم يكن طبيعة متقرّرة أصلاً. وبين الاعتبارين فرقان لطيف. وفى شيء منهما لا يجب وجود الموضوع من جهة العنوان أصلاً. وأمّا من جهة المحمول الإيجابى ففى أحدهما وجود الموضوع بالفعل على البتّ وفى الآخر وجوده على التقدير.

وبهذا يدفع الشبهة المشهورة الواردة فى الحمل الإيجابى على مفهومات المتمنعات نقولنا: "الخلأ مستحيل واجتماع النقيضين ممتنع والمعدوم المطلق قسم من المعدوم مطلقاً" فإنّ للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم المعدوم والمعدوم المطلق والمعدوم فى الذهن واللامفهوم وكافة المتمنعات، ويحكم عليها بأحكام ثبوتية. وذلك لا يستدعى وجودها أصلاً كما أشرنا إليه سابقاً، إذ هذه التصورات ليست حقائق لتلك التصورات. فإذا تصوّرنا مفهوم الممتنع مثلاً فليس أن يكون ما تتصوره هو حقيقة الممتنع، إذ كان كل ما يرسم فى ذهن أو يتمثل فى وهم فهو مما يحمل عليه أنّه ممكن من الممكنات.

نعم يحمل عليه بالحمل الأولي فقط أنه ذلك العنوان. فمفهوم العدم المطلق يحمل عليه العدم المطلق بالحمل الأولي و لا يحمل عليه ذلك بالحمل الشايع بل هو من أفراد الوجود المطلق. وكذا مفهوم شريك البارى و الولد و الصاحبة و سائر مفهومات الممتنعات إذا صيرها العقل عنواناً و حكم عليها بأحكام فلا يستدعى ذلك وجود ذوات هى عنوانات لها لا فى العقل و لا فى العين. إنما للعقل أن يقدر بتعمّله على الفرض البحث أن يجعل مفهوماً من المفهومات عنواناً لطبيعة باطلة الذات محجوبة عن صقع الوجود بمجهولة فى التصوّر. و لتمثّل هذا المفهوم و تقدير أنّه لمهيّة ما باطلة على الإطلاق يصحّ الحكم عليه بالامتناع أو بعدم الإخبار عنه أو ما يجرى مجراه على سبيل إيجاب عقد حملى غير بتّى. فأصل توجه الحكم عليه و صحته من حيث كونه مفهوماً متمثلاً و خصوص كونه حكماً بالامتناع أو بالعدم أو بنظائرها فباعتبار انطباقه على أمر باطل يقدر أنّه بمجذائه. و من هذا القبيل إذا قلنا: "الواجب تشخصه عين ذاته" كان الحكم فيه على مفهوم الواجب، لأنّه المتمثّل فى العقل لا غير، لكن عينيّة التشخص غير متوجّهة إليه بل إلى ما يقوم البرهان على أنّه بإزائه من الذات القيومية المقدّسة عن أن يتصور فى ذهن أو يتمثّل فى عقل.

و فيه وجه آخر و هو أن مفهوم المعدم المطلق مثلاً لما كان يعتبر فيه بحسب مفهومه انسلاب جميع أنحاء الوجود عنه فهو غير متّصف بشيء من الوجودات فى هذا الاعتبار. فهذا مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً. و حيث أنّ هذا الاعتبار هو بعينه نحو من أنحاء وجود هذا المفهوم فكان هو موصوفاً بالوجود فى هذا الاعتبار بحسب هذا الاعتبار. فذلك مناط صحّة الحكم عليه لسلب الحكم و بإيجاب ذلك السلب، فإذا فى حيثيتان تقييدتان (*) بحسبهما صحة الحكم و سلبها. وكذلك القياس فى قولنا: "المجهول المطلق لا يخبر عنه" فإنّ اعتبار كونه مجهولاً مطلقاً بحسب المفهوم يتأبى عن الإخبار عنه أصلاً. و اعتبار كونه معلوماً بنحو كونه مجهولاً مطلقاً يصحّ الإخبار عنه بعدم الإخبار.

و إلى ذلك أشار أفضل المتأخّرين فى نقد المحصل (ص ٣٠) بقوله: «رفع الثبوت الشامل للخارجى و الذهنى تصوّر لما ليس بثابت و لا متصور أصلاً، فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور، و لا يصحّ من حيث هو ليس بثابت. و لا يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين. و لا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء و قسماً منه باعتبارين، مثلاً إذا

حتى يصح أن تكون موصوفة بما أى بالإنسانية في الخارج أو في الوهم.^٢
و لأن انتفاء الفرق بينهما إنما كان لاشتغال المحصورات على العقد الأول كما
قرّره، و قد خلت الشخصيات عنه لأن موضوعها - لكونه جزئياً حقيقياً - إما علم
أو ما يجري مجراه، و لا يصح حمل إسم الشيء عليه على ما سيصرّح به المصنّف،
افترقنا في الشخصيات و استويتا في المحصورات. فهذا تقرير الدقيقة الإشرافية. و كأنه
تّمّا تفرّد به صاحب الكتاب، إذ لم أجده في كلام غيره.

و أورد إشكال على ظاهر كلامه، لإشعاره باقتضاء السالبة وجود الموضوع في
الخارج. و هو أنه وافق على أن الموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية. فلو فرضنا
موضوعهما معدوماً كذبتا و اجتمع النقيضان على الكذب، و هو محال، فيلزمه ترك
أحد القولين، و يلزمه إما أن السالبة المقولة على الكلّ يصدق في الموضوع المعلوم و
إما أن الموجبة الجزئية لاتناقضها.

و أجب بأنّ ذلك إنما يلزم أن لو كان الحكم بالمحمول على كلّ ما صدق عليه
الموضوع في الخارج. و حينئذ لاتكون السالبة الكلية و الموجبة الجزئية متناقضتين
على هذا التقدير. و نحن فلا نريد إلا كلّ ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير
تقييد بأحد الوجودين كما قد علمت، فاندفع الإشكال.
و أنت تعرف بما قرّره أن الإشكال غير وارد من أصله، و هو ظاهر.

قلنا: الموجود إما ثابت في الذهن و إما غير ثابت فيه فاللّا موجود في الذهن قسم للموجود
من حيث أنه مفهوم أضيف فيه كلمة "لا" إلى الموجود، و من حيث أنه مفهوم قسم من
الثابت في الذهن».

(*) هاتان الهيئتان و إن كانتا متغايرتين مكثرتين للموصوف بهما أينما تحققتا إلا
أنهما عنوانان لشيء واحد هنا، كما أن القوة و الفعل جهتان مختلفتان أينما وجدتا إلا فيما
يكون وجوده عين القوة كالهوى الأولى. (منه)

١- س: الذهن

٢- س: الذهن

فإن قيل: إن كان موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين أفرادهما، وإن لم يكن أعمّ زال الفرق.

قلنا: هو أعمّ بالاعتبار المذكور و لا يلزم منه تباين الأفراد، إذ العموم بمعنيين، و هذا لا يستلزمه. و ليس أعمّ أفراداً، و لا يلزمه منه زوال الفرق، لكونه أعمّ اعتباراً.

فإذا زال الفرق فيجعل السلب في المحيط جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة. إن أراد بالموجبة موجبة توافق السالبة في الموضوع و المحمول على ما هو المصطلح عليه هاهنا، فهذا إنما يصحّ بجعل السلب جزء المحمول، لصيرورة "بعض الإنسان ليس هو ببصير" إلى "بعض الإنسان هو لا بصير" لا جزء الموضوع، لصيرورة "بعض الإنسان ليس هو ببصير إلى بعض اللابصير إنسان".

و إن أراد بالموجبة موجبة كيف كانت أى سواء وافقت السالبة في الطرفين أو خالفت، صحّ لكن فيه بُعد من جهة الاصطلاح، و من جهة أنّ الغرض - و هو كون السالبة البسيطة متساوية للموجبة المعدولة - لا يحصل بما ذكر.

و إن قيل: يحصل بأن نعكس "بعض اللابصير إنسان" إلى "بعض الإنسان لا بصير".

قلنا: فإذا نُزِدَ على المحمول أولاً من غير^١ تطويل لا فائدة فيه. و الظاهر أنّ لفظة "أو الموضوع" من زيغ البصر أو طغيان القلم، و الله أعلم.

و لا يقع الخط في نقل الأجزاء في مقدّمات الأقيسة، و لأنّ السلب له مدخل في كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق فلانحذفه، و إلا لا تبقى تلك القضية لاتفاء جزئها بل فتجعله جزءاً للموجبة، لا بأن نذكر^٢ حرف السلب مع الأجزاء، بل لما ذكره و هو قوله: كيف! و قد دريت أنّ إيجاب الامتناع يُغني عن ذكر السلب الضروريّ. و الممكن إيجابه و سلبه سواء. و على هذا تصير القضايا كلّها موجبة كليّة ضروريّة.

١- آ: + ضرورة

٢- آ: يجعل

و السياق الأتمّ يعنى الشكل الأول، ضرب واحد. و هو "كلّ ج ب بّة، و كلّ ب أ بّة" فيتتج "كلّ ج أ بّة". و إمّا كان كذلك لأنّ شرط الشكل الأول في الإنتاج موجبيّة الصغرى^١ و إلا لم يندرج الأصغر في موضوع الكبرى^٢ و لم يتعدّ إليه الحكم

١- قوله (ره): «شرط الشكل الأول في الإنتاج موجبيّة الصغرى»

لقائل أن يقول: قد صرّح الشيخ الرئيس في الإشارات (٢٤٠/١) بأنّ شرطه أن يكون صفراء موجبة أو ما في حكمها بأن كانت ممكنة أو كانت وجوديّة يصدق إيجاباً كما يصدق سلباً فيدخل أصغره في أوسطه، فإنّ السالبة الممكنة و السالبة الوجودية كلّ منهما ينتجان في صغرى الشكل الأول. أمّا السالبة الممكنة فلائها يلزمها موجبتها، و موجبتها منتجة فيكون سالبتها منتجة، لأنّ لازم اللازم لازم، فيقال: متى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها مع الكبرى. و متى صدقت هذه مع الكبرى صدقت النتيجة، و متى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة و هو المطلوب. و النتيجة تكون موجبة. و كذلك في السالبة الوجودية اللادائمة، فإنّ لها لازمين: الموجبة اللادائمة و الموجبة اللاضرورية، فهى تنتج بالوجهين معاً. فهذه السوالب تنتج بقوة تلك الموجبات [س: الموجّهات] اللازمة لها.

فإن قلت: قول الشيخ الرئيس: «حتّى يدخل الأصغر في الأوسط» دالّ على أنّ الصغرى إذا كانت ممكنة يكون الأصغر داخلاً في الأوسط. و ليس كذلك، لأنّ الحكم في الكبرى على ما هو أوسط بالفعل، فلا يتناول ما هو أوسط بالإمكان، لمجواز أن لا يخرج إلى الفعل أصلاً.

قلنا: المراد مادة الإمكان التى يكون فى مثل قولنا: "الإنسان ليس بكاتب" التى يكون الحكم الإيجابى فيها حاصلاً بالفعل لا الإمكان بمعنى الاحتمال العقلى فيتحقّق الاندراج. و إليه أشار المحقّق الطوسى فى شرحه: «ينبغى أن يحمل الإمكان فى قول الشيخ على ما يكون ممكناً فى طبيعته، و الحكم الإيجابى حاصل فيه بالفعل، لأنّ الممكن الصرف لا يقتضى دخول الأصغر فى الأوسط بالفعل». (شرح الإشارات ٢٤١/١)

و يرد فى هذا المقام بحث و هو أنّ مثل هذا القياس أعنى الذى يكون صفراء سالبة ممكنة أو سالبة وجودية لا يكون منتجاً لذاته بل لغيره، و قد اعتبر هذا القيد فى حدّ

القياس.

و وجه دفعه أن المراد بالاستلزام الذاق في تعريف القياس ليس أنه لا يكون بواسطة أصلاً و إلاّ خرج البيان بالعكس المستوى، بل أنه لا يكون بواسطة مقدّمة غريبة كما مرّ آنفاً. و هى ما يغير حدودها حدود القياس. و الموجبة في القضية المركّبة ليست مغايرة لسالبتها. ففى أمثال هذه القضايا ارتباط المحمول بالموضوع حاصل في نفس الأمر حصولاً متساوياً الطرفين بحسب الإمكان كما في الممكنة الخاصّة أو بحسب الوجود كما في الوجودية اللادائمة. و الفرق بين موجبتها و سالبتها لا يكون إلا في اللفظ. و النتيجة لا يلزم السلب و الإيجاب اللفظيين بل للنسبة المركّبة من جهة الإيجاب المشتمل عليه. فإنّ نتاج مثل هذه السوالب في الصغرى ليس لاستلزام إيجابها لسلبها بل لاشتغال قضايها بحسب المعنى على الإيجاب المعنوى، فيكون القياس المشتمل عليها منتجاً بالذات.

١- قوله: «و إلا لم يندرج الأصغر في موضوع الكبرى»

اعلم أن الشرط الأوّل يفيد حصول الأصغر في الأوسط الذى به يعلم أن الحكم الواقع على الأوسط شامل للأصغر الداخل فيه. و لولاه لما علم أن ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الأوسط أم لا، فإنّ كلا الأمرين محتمل كما أن الحكم بالحيوان الأكبر على الإنسان الأوسط يتعدّى إلى الفرس الأصغر و لا يتعدّى إلى الحجر الأصغر، و هما خارجان منه. فإذا قلت: "لا شيء من الفرس بإنسان، و كلّ إنسان حيوان فالحق: كلّ فرس حيوان". و إذا قلت: "لا شيء من الحجر بإنسان، و كلّ إنسان حيوان فالحق: لا شيء من الحجر بحيوان".

و الشرط الثانى يفيد تأدّى الحكم الواقع على الأوسط إلى الأصغر لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط. و لولاه لما علم أن الجزئى الواقع عليه الحكم من الأوسط هل هو الأصغر أم لا، فإنّ كلا الأمرين محتمل كما أن الحكم بالإنسان الأكبر على بعض الحيوان الأوسط يقع على الناطق الأصغر و لا يقع على الناهق الأصغر، و هما داخلان فيه. فإذا قلت: "كلّ ناطق حيوان، و بعض الحيوان إنسان فالحق: فكلّ ناطق إنسان". و إذا قلت: "كلّ ناهق حيوان، و بعض الحيوان إنسان فالحق: لا شيء من الناهق بالإنسان". و قد علم مما سبق أن حكم النتيجة في الكمّ و الكيف و الجهة حكم الكبرى بعينه بشرط أن يكون

من الأوسط، و كَلِيَّة الكبرى و إلا جاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر نحو: "بعض الحيوان هو ناهق" غير البعض المحكوم به على الأصغر نحو: "كلّ إنسان حيوان" فلا يتحد الوسط و لا يتعدّى الحكم، و لهذا لم يُنتج "بعض الإنسان ناهق"؛ لكن لما كانت المحصورات أربعاً، و الضروب الممكنة الانعقاد في كلّ شكل ستة عشر أضرب الحاصلة من ضرب الأربعة في الأربعة أسقط اشتراط موجبيّة الصغرى ثمانية أضرب، و هى الحاصلة من الصغرى السالبة الكليّة و الجزئية مع المحصورات الأربع الكبرى؛ و اشتراط كليّة الكبرى أربعة أخرى هى الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة و السالبة مع الموجبتين صغرى. و بقيت الضروب المنتجة أربعة:^١

الأول من موجبتين كليّتين يُنتج موجبة كليّة نحو: "كلّ ج ب، و كلّ ب أ، فكلّ ج أ".

و الثانى من كليّة موجبة صغرى و سالبة كليّة كبرى يُنتج كليّة سالبة نحو: "كلّ ج ب، و لا شىء من ب أ، فلا شىء من ج أ".

و الثالث من موجبة جزئية صغرى و موجبة كليّة كبرى يُنتج موجبة جزئية نحو:

الصغرى فعلية، لأنّ الأصغر إذا كان داخلاً في الأوسط بالفعل كان الحكم عليه حكماً على الأصغر أىّ حكم كان.

١- قوله: «و بقيت الضروب المنتجة أربعة»

لما كانت المحصورات الأربع ممكنة الوقوع في كلّ واحدة من المقدّمتين فالاقترانات الممكنة في كلّ شكل ستة عشر. و الشرطان المذكوران يوجب حذف اثنتا عشر منها و إبقاء أربع قرائن من الستة عشر، فإنّ إيجاب الصغرى إمّا كليّ و إمّا جزئى، و كليّة الكبرى إمّا إيجابية أو سلبية. و مضروب الاثنين في نفسه أربعة، فإذا القرائن القياسية أربعة، و الباقية عقيمة لفقدان أحد الشرطين أو كليهما، لكذلك قد علمت أنّه إذا كانت الصغرى السالبة بجهات تستلزم سالبها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانية. و جميع هذه القرائن الثمانية منتجة في هذا الشكل بيّنة الإنتاج. و نتائجها على أىّ تقدير يكون المحصورات الأربع. و أمّا على مذهب المصنّف فينحصر قرينتها في واحدة. و هى الموجبتان الكليّتان الضروريتان البتّان. و نتيجتها واحدة هى الموجبة الكليّة الضرورة البتّانة.

"بعض ج ب، و كلّ ب أ، فبعض ج أ".

و الرابع من موجبة جزئية صغرى و سالبة كلية كبرى يُنتج سالبة جزئية نحو:
"بعض ج ب و لا شيء ب أ، فبعض ج ليس أ".

ثمّ لما صارت الجزئية كلية و السالبة موجبةً و غير الضرورية ضرورية، و انحصرت القضايا في الموجبة الكلية الضرورية، و هذا الضرب أى الأول من الأول يُنتجها، اكتفى به لاستغنائه عن غيره من الضروب الثلاثة المنتجة للجزئيتين^١ و السالبة الكلية. و لا يخفى بعد الاطلاع على ما مرّ قوله:

و إذا كانت المقدّمة جزئية فنجعلها مستغرقة كما سبق، مثل أن يكون "بعض الحيوان ناطقاً، و كلّ ناطق ضاحك" مثلاً فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية إسماً و إن كان معها و ليكن د، فيقال: "كلّ د ناطق و كلّ ناطق كذا" على ما سبق أى "كلّ ناطق ضاحك" فينتج: "كلّ د ضاحك". ثمّ لاحتاج إلى أن نقول: "بعض الحيوان د" على أنّه مقدّمة أخرى فنضمّها إلى قولنا: "كلّ د ضاحك" لينتج: "بعض الحيوان ضاحك".

و إمّا قال: «على أنّه مقدّمة أخرى» لأنها ليست قضية حقيقية ذات حمل و وضع، لأنّ د اسم ذلك الحيوان، فكيف يُحمل عليه اسمه؟!^٢ و هذا هو الذى قلنا: إنّه سيُصرّح به. و لميّته لا تخفى على الفطن.

و إن كان ثمّ سلب فليجعل خبراً^٣ كما مضى فيقال: "كلّ إنسان حيوان، و كلّ

١- أ: - للجزئيتين

٢- قوله: «لأنّ د اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه»

سواء أريد من الاسم مجرد اللفظ [ن: الاسم] أو مفهوم العنوان، فإنّ الحمل في الأول غير متصور، و في الثانى غير متعارف. و القضية المتعارفة في العلوم ما يكون الحمل فيها على سبيل الشيوخ الذى هو مفاده الاتحاد في الوجود كما مرّ مراراً، و كذا الكلام في ما ذكره الشارح سابقاً. و لميّة كلّ من القسمين غير خاف على الفطن المتدرب في الفن.

٣- ج، ك: جزءاً

حيوان فهو غير حجر" يُنتج أن "كلّ إنسان هو غير حجر" فلا يحتاج إلى تكثير^١ ضروب و حذف بعض و اعتبار بعض.

ثمّ لما كان الطرف الأخير أى الأكبر، يتعدّى إلى الطرف الأول أى الأصغر، بتوسّط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتّة تُجعل جزء المحمول في المقدّمتين أو في إحديهما، فيتعدّى إلى الأصغر أى الحكم من الأكبر بتلك الجهة، مثل أن "كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة، و كلّ ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشي" يُنتج أن "كلّ إنسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشي" و لا يحتاج إلى تطويل كثير في المختلطات يعنى على ما ذهب إليه المشاؤون بل الضابط الإشرافي مُقنع. و إمّا سمّاه إشراقياً إمّا لكونه معلوماً بالكشف أو لكونه منسوباً إلى حكماء الشرق.

و السياقان الآخران أى الشكل الثانى و الثالث، ذنابتان لهذا السياق أى للشكل الأول، لأنهما فرعان له، لا ابتداءً بيانهما عليه.

و لنشر إليهما إشارة خفيفة على طريقة المشائين ثمّ نبين ما ذكره فيهما على طريقة الإشراقين فنقول: الشكل الثانى شرطه:

اختلاف مقدّمتيه فى الكيف^٢ و إلا لحصل الاختلاف الموجب للعقم. و هو صدق

١- س: تكثر

٢- قول الشارح (ره): «الشكل الثانى شرطه اختلاف مقدّمتيه»

محصل هذا القياس حمل محمول واحد على شيئين متغايرين ليحمل أحدهما على الآخر، فيشترط لإنتاجه بحسب كمّية المقدّمتين و كيفيتهما أمران:

[أحدهما] اختلافهما فى الكيف، لأنهما لو اتّفقتا فيه فهما إمّا موجبتان أو سالبتان. و أياً ما كان يلزم الاختلاف الموجب للعقم. أمّا إذا كانتا موجبتين فلجواز اشتراك المختلفات و المتفقات فى الإيجاب كقولنا: "كلّ إنسان حيوان و كلّ فرس حيوان أو كلّ ناطق حيوان". و الحقّ فى الأول السلب و فى الثانى الإيجاب. و أمّا إذا كانتا سالبتين فلجواز اشتراك المختلفات و المتفقات فى السلب كقولنا: "لا شيء من الإنسان بحجر و لا شيء من الفرس بحجر و لا شيء من الناطق بحجر". و الحقّ فى الأول السلب و فى الثانى الإيجاب،

القياس مع إيجاب النتيجة تارةً و مع سلبها أخرى، لاشتراك المتوافقين و المتعاندين^١ في لازم واحد إيجابى و سلبى مع امتناع السلب في المتوافقين و الإيجاب في المتعاندين. و كلية الكبرى، لأنها لو كانت جزئيةً جاز توافق الطرفين، كما إذا سلب أحد النوعين عن الآخر و حمل على بعض جنسهما أو حمل الفصل على نوعه و سلب عن بعض جنسه؛ و تباينهما أيضاً، كما إذا حمل النوع المسلوب عن الآخر على بعض فصله أو سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع آخر.

و عند اعتبار الشرطين يبقى الضروب المنتجة أيضاً أربعة، لإنتاج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين، و الكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين:

الأول: من كلّيتين و الصغرى موجبة، يُنتج سالبةً كلية كقولنا: "كلّ ج ب، و لا شيء من أ ب، فلا شيء من ج أ".

الثاني: من كلّيتين و الكبرى موجبة، يُنتج سالبةً كلية كقولنا: "لا شيء من ج ب،

فلا يستلزم القياس شيئاً منهما. و المعنى بالإنتاج استلزام الشكل لأحدهما.

و ثانيهما كلية الكبرى بالبيان الذى ذكره الشارح.

و الضروب المنتجة باعتبار الشرطين أربعة، أمّا بطريق الحذف فلأنّ الشرط الأول أسقط ثمانية: الموجبتان مع الموجبتين و السالبتان مع السالبتين. و الثانى أسقط أربعة أخرى: الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين و السالبة الجزئية مع الموجبتين. و أمّا بطريق التحصيل فلأنّ الكبرى الكلية إمّا موجبة أو سالبة، و الصغرى المخالفة له إمّا كلية أو جزئية. و يشترط لإنتاجه بحسب الجهة أن لا يكونا مطلقتين بالإطلاق العامّ و لا ممكنتين و لا عن خلط منهما، فإنّ المختلفين في الكيف من المختلطتين منهما قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات لا الممكنات. و لا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين. و الشيء الواحد بل الشئان المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه و عليهما بالإيجاب المطلق و يسلب بالسلب المطلق. و قد يعرض الأمران للشئتين المسلوب أحدهما عن الآخر. و لا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر و لا مسلوباً عنه فلا يلزم سلب و لا إيجاب فلا يلزم نتيجة.

وكلّ أ ب، فلا شيء من ج أ.
 الثالث: من موجبة جزئية صغرى و سالبة كلية كبرى، يُنتج سالبةً جزئيةً كقولنا:
 "بعض ج ب، ولا شيء من أ ب، فبعض ج ليس هو أ".
 الرابع: من سالبة جزئية صغرى و موجبة كلية كبرى، يُنتج سالبةً جزئيةً كقولنا:
 "بعض ج ليس هو ب وكلّ أ ب، فبعض ج ليس هو أ".
 و بيان هذه الضروب بالخلف،^١ و هو ضمّ نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما

١- قوله: «و بيان هذه الضروب بالخلف»

قد نقل الشيخ الرئيس عن قوم أنهم قالوا: لا حاجة في إنتاج ضروب هذا الشكل إلى ما ذكر من البيانات، لأنّ الأوسط لما ثبت لأحد الطرفين و سلب عن الطرف الآخر يلزم المباشنة بين الطرفين، فإنّ ب إذا كان مباثناً لآ غير مباثن لسج لم يكن ج آ، و العلم به ضروري.

و زيف هذا القول بأنهم إن جعلوه حجة على الإنتاج لم يكن زائدة على نفس الدعوى بل هو إعادة الدعوى بعبارة أخرى، لأنّ معنى المتباثنين و المسلوب أحدهما عن الآخر واحد. و إن جعلوه يثبناً بنفسه لم يفرقوا بين البين بنفسه و القريب من البين، فإنّ البين بنفسه ما لا يحتاج إلى الفكر، و هذا يحتاج، لأنّ الذهن عند الإنتاج يلتفت ضرورة إلى أن يقول حيثنذ لما كان ب المباثن لآ و التي لم يوصف بآ لم يكن آ فقد رده إلى البين، لأنّه حيثنذ حكم على الباء بسلب آ الذي هو عكس الكبرى و حكم بثبوت الباء على ج. و هو بعينه الشكل الأول لكن لما ارتدّ إلى البين بفكر لطيف و روية قليلة اعتقدوا أنّه بين بنفسه.

و منهم من استعمل هذا البيان في سائر الأشكال على أنّه برهان لمي فنقول هاهنا مثلاً: الأوسط لما ثبت للأصغر و سلب عن الأكبر أو بالعكس لزم بالضرورة المباثنة الذاتية بين الأصغر و الأكبر. و ذلك هو الشكل الثاني، و هكذا في كلّ شكل، و لا يخفى فساد.

و اعلم أنّ حاصل هذا الشكل راجع إلى الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات فيكفي أن يقال من لوازم أحد الطرفين ثبوت الوسط له، و من لوازم الآخر سلبه. و هما متنافيان فيتنافى الملزومات فلا يحتاج إلى هذه التكاليف المذكورة. و لعلّ مقصود القدماء القائلين بما نقل عنهم الرئيس هو هذا المعنى و كذا مقصود القائل من القول الثاني، لا أنّ هذا

يناقض الصغرى، و بعكس الكبرى في الأول، و به و بالافتراض في الثالث. و هو فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة أو السالبة معيناً لتصير كليةً، و يحصل المطلوب من قياسين: أحدهما من الشكل الأول، و الآخر من ذلك الشكل بعينه و لكن من كليتين؛ و بعكس الصغرى و جعلها كبرى ثم عكس النتيجة في الثاني.

و يمكن بيان الرابع بالافتراض أيضاً بأن يفرض البعض من ج الذى ليس هو ب د، فيكون "لا شيء من د ب" لانقلاب الجزئية كليةً محفوظة الجهة، و "كل أ ب، فلا شيء من د أ" من هذا الشكل بعينه، ثم يضمّ إليه مقدّمة أخرى لزمت من ذلك الفرض و هو "بعض ج د" على أنّها إسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقى فنقول: "بعض ج د، و لا شيء من د أ، فليس كل ج أ" من رابع الأول.

و قد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بأنّ صغراه سالبة، فيجوز صدقها إذا كانت بسيطةً بكذب الموضوع، فلا يصدق "بعض ج د" لأنّ الموجبة يستدعى صدقها وجود الموضوع.

هذا، و إن كان الطاعن من الفضلاء الأكابر فهو ضعيف، لأنّ كلّ مفهوم كلى فيتصور له جزئيات يُحمل على كلّ واحد منها حملاً إيجابياً^١ سواء كانت موجودةً أو لم تكن، و نحن لانوجب وجود الموضوع في الموجبة الصادقة إلا على تقدير أن يُحكم فيها بثبوت المحمول في الخارج. أمّا على غير هذا الوجه فلا، فإنّه^٢ يصدق كلّ مُسَبَّع شكل، و لو لم يوجد شيء من المسبّعات. و من تحقّق الأصول السالفة في الحمل

الشكل أو غيره بين الإنتاج. ثم ما ذكره إتما يتمّ لو كانت المقدّمتان ضروريّتين كما هو مذهب المصنّف فتمسّ الحاجة إلى تلك البيانات في غيرهما.

١- قوله: «كلّ مفهوم كلى فيتصور به جزئيات يُحمل على كلّ واحد منها حملاً إيجابياً» فيه منع، و السند ما مرّ تحقيقه، فإنّ شريك البارى و المعدوم و الاشياء و اللامفهوم و نظائرها ليست لها جزئيات يحمل هى عليها لا في الذهن و لا في العين. و الأولى التمسك في الجواب بما ذكره ثانياً.

و الوضع لم يشتبه عليه ذلك؛ أو نقول: إن لم يكن لج وجود يصدق "لا شيء من ج أ" ضرورة كذب نقيضه، و هو "بعض ج أ" لعدم الموضوع، و حينئذ يصدق "ليس بعض ج أ" لاستلزام صدق الكلّية صدق الجزئية، و هو المطلوب. و إن كان لج وجود يتمّ برهان الافتراض، و يلزم صدق "بعض ج ليس أ" فالمطلوب لازم سواء لج وجود أو لا.

و أمّا الشكل الثالث^١ فشرطه موجبيّة الصغرى - لأنها لو كانت سالبةً جاز توافق

(١- قال الشارح العلامة: «و أمّا الشكل الثالث فشرطه»

حاصل هذا الشكل وضع موضوع واحد لأمرين متغايرين لموضع [س: لتوضع] أحدهما للآخر. و الشرط في كون قرائنه منتجة أمران: أحدهما أن يكون الصغرى موجبة أو ما في حكمها كما سبق في الشكل الأول. و الثانى أن يكون فيها مقدّمة كلّية.

أمّا لزوم الشرط الأول فلأنّ الأصغر إذا كان مباتناً للأوسط بالسلب كالفرس مثلاً للإنسان فلا يعلم أنّ الأكبر المحمول على الأوسط هل يلاقيه كالحیوان أو يباينه كالناطق كقولنا: "لا شيء من الإنسان بفرس و كلّ إنسان حيوان أو ناطق". و كذلك المسلوب عنه كالصهال تارة و الحجر أخرى كقولنا: "لا شيء من الإنسان بفرس و لا شيء من الإنسان بصهال أو حجر" و الصادق في الأولين الإيجاب و في الآخرين السلب، و الاختلاف يوجب العقم.

و أمّا لزوم الشرط الثانى فلأنّ يتحد مورد الحكمين من الأوسط فيتعدّى الحكم بالأكبر إلى الأصغر. فلو كانتا جزئيتين جاز أن يختلف المحكوم عليه من الأوسط في المقدّمتين فلم يكن المحكوم عليه بالأصغر نفس المحكوم عليه بالأكبر لعدم مجمع بينهما و جاز أن لا يختلف. و الاختلاف في النتيجة يكشف عن عقمه، كما نقول إذا كانت الكبرى موجبة: "بعض الحيوان إنسان و بعضه ناطق أو فرس". و الحقّ في الأول الإيجاب و في الثانى السلب؛ أو نقول إذا كانت سالبة: "بعض الحيوان إنسان و بعضه ليس بناطق أو ليس بفرس". و الحقّ في الأول الإيجاب و في الثانى السلب.

و القرائن المحتملة بعد هذين الشرطين لا تكون إلا ستّاً من الستّ عشرة، لأنّ أوّلها أسقط ثمانية منها و ثانيهما أسقط قرينتين، و بالتحصیل الصغرى الموجبة الكلّية يقترن بكل

الطرفين و إن سُلِب النوع و فصله عمّا يباين جنسه، أو سُلِب أحد النوعين عن الآخر و حمل فصله عليه - و كليّة إحدى مقدّمتيه، و إلا لجاز أن يكون البعض المحكوم عليه بالأصغر غير البعض المحكوم عليه بالأكبر، فلا يحصل الاندراج. و ضروبه المنتجة حينئذ ستة هي الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع و الصغرى الموجبة الجزئية مع الكلّيتين. و لميّة لا تخفى على الفطن.

الأول: من موجبتين كلّيتين، يُنتج موجبة جزئية كقولنا: "كلّ ب ج، و كلّ ب أ، فبعض ج أ".

الثاني: من كلّيتين و الصغرى موجبة، يُنتج سالبة جزئية كقولنا: "كلّ ب ج، و لا شيء من ب أ، و فبعض ج ليس هو أ". و لا يلزم المطلوب في هذين الضربين كليّاً، لاحتمال أن يكون الأصغر أعمّ من الأوسط، و يكون الأوسط في الضرب الأول مساوياً للأكبر؛ و في الضرب الثاني مشاركاً للأكبر في الاندراج تحت الأصغر حتّى يجب حينئذ أن يكون الأصغر أعمّ من الأكبر في كلّ واحد من هذين الضربين، فيمتنع حمل الأكبر بالإيجاب على كلّ الأصغر في الضرب الأول و بالسلب في الضرب الثاني. مثال الأول قولنا: "كلّ إنسان حيوان و كلّ إنسان ناطق". مثال الثاني إذا بدّلنا بالكبرى قولنا: "و لا شيء من الإنسان بفرس". و لا يصدق "كلّ حيوان ناطق" و لا "لا شيء من الحيوان بفرس". و متى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم يُنتجها شيء من الضروب الباقية، لكون كلّ من الأربعة الباقية أعمّ من كلّ واحد من هذين. الثالث: من موجبتين و الصغرى جزئية، يُنتج موجبة جزئية كقولنا: "بعض ب ج، و كلّ ب أ، فبعض ج هو أ".

الرابع: من موجبتين و الكبرى جزئية، يُنتج موجبة جزئية كقولنا: "كلّ ب ج، و بعض ب أ، فبعض ج أ".

الخامس: من موجبة جزئية صغرى و سالبة كلية كبرى، يُنتج: سالبة جزئية

كقولنا: "بعض ب ج، و لا شيء من ب أ، فبعض، ج ليس هو أن".

السادس: من موجبة كلية صغرى و سالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: "كل ب ج، و بعض ب ليس هو أ فبعض ج ليس هو أ".

بيان هذه الضروب بالخلف، و هو ضمّ نقيض النتيجة إلى الصغرى لِيُنتِج ما يناقض الكبرى، و بعكس الصغرى في الثلاثة الأول و الخامس، و عكس الكبرى و جعلها صغرى؛ ثمّ عكس النتيجة في الرابع، و بالافتراض في الذى إحدى مقدّمتيه موجبة جزئية و في السادس، سواء كانت السالبة المستعملة فيه مركبة أم لا لما تقدّم. فظهر أن هذا الشكل لا يُنتِج إلا جزئية،^١ كما أن الثانى لا يُنتِج إلا سالبة.

١- قوله: «أنّ هذا الشكل لا ينتج إلا جزئية»

و ذلك لأنّ الأصغر المحمول على الأوسط يحتمل أن يكون أعمّ منه كالحَيوان على الإنسان. و حينئذ لا يكون ملاقة الأكبر كالناطق و لا مبائنه كالفرس إلا القدر الذى كان ملاقياً منه للأوسط. فإذا قلت: "كلّ إنسان حيوان، و كلّ إنسان ناطق" لم يلزم أن يكون كلّ حيوان ناطقاً بل لزم أن يكون بعضه ناطقاً بأن يعكس الصغرى. و ذلك لأنّ قياسات هذا الشكل ليست كاملة فيحتاج إلى تكميل. و ذلك بعكس الصغرى إذا كانت كبراهها كلية حتى يصير حينئذ بالارتداد إلى الشكل الأول كاملاً بيناً، لأنّ هذا الشكل لا يخالف الأول إلا بوضع الحدود في الصغرى، كما أن الثانى لم يخالفه إلا بوضع الحدود في الكبرى. فكلّما [ن: و كلّما] كانت الكبرى كلية فيه و عكست الصغرى ارتدّ الاقتران إلى الأول. و أمّا إذا كانت الكبرى جزئية لم ينعكس عكس الصغرى، لأنّها إذا عكست صارت جزئية. و لا قياس من جزئيتين بل يجب أن يعكس الكبرى و يجعل صغرى حتى يرتدّ إلى الأول ثمّ يعكس النتيجة، مثاله: "كلّ ب ج و بعض ب آ فبعض ج آ" لأنّ الكبرى ينعكس إلى "بعض آ ب" و ينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من شكل الأول: "بعض آ ج" و يعكس إلى "بعض ج آ".

و هذا الطريق أى طريق العكس جار في خمسة ضروب من الستة المذكورة. و قد بقى ضرب واحد لا يتبيّن بالعكس. و ذلك حيث يكون الكبرى جزئية و سالبة، فإنّها لا تنعكس أصلاً، و صغراها تنعكس جزئية فلا ينتظم منهما قياس بل إنّما يتبين بطريق الافتراض أو

فهذه طريقة المشائين في بيان الشكلين الثانى و الثالث و عدد ضروبيهما و شروطهما إلى غير ذلك. و أمّا طريقة الإشراقين في بيان الثانى فهم المشار إليه بقوله:

و هاهنا قاعدة^١

بطريق الخلف، لأنّ الخلف جار في الجميع كما أرشدك الشارح إليه. و أمّا رعاية الجهة في هذا الشكل فقد أشار إليه الشيخ الرئيس بقوله: «إنّ العبرة في الجهة المنحفضة - و هى التى يتعيّن في الشكل الأوّل فيها على قياس ما أوردناه- إنّما هى للكبرى. أمّا في ما يتبيّن بعكس صفراء فذاك ظاهر. أمّا في ما يتبيّن بعكس الكبرى فيتبيّن ذلك بالافتراض بأن يفرض بعض ب الذى هو آ حتى يكون كلّ د فيكون د آ فنقول حينئذ: كلّ د ب، و كلّ ب ج، فكلّ د ج، و يقترن إليه: و كلّ د آ فيتنتج بعض ج آ. و الجهة ما يوجبه جهة قولنا: كلّ د الذى يوجبه بعض ب آ» انتهى.(شرح الاشارات ١/٢٧٠)

و الكلام في شرائط إنتاج الاشكال بحسب جهات المقدّمات و بيان جهة النتيجة في المختلطات طويل خارج عن طور حكمة الإشراق و سيرة الشيخ المدوّن لها (قدّس سرّه) و لهذا أهملها الشارح و طوى الكلام عنها أصلاً.

١- قوله (رضى الله عنه): «و هاهنا قاعدة»

غرض الشيخ من هذه القاعدة بيان حقيقة إنتاج الشكل الثانى على طريقة الإشراقين. و اعلم أنّه كما أنّ الشكل الأوّل قرائنه منحصرة عندهم في ضرب واحد مؤلّف من موجبتين كلّيتين كذلك هذا الشكل منحصر عندهم في ضرب واحد بقوله: «إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع» إشارة إلى هيئة الشكل الثانى، و هو أن يكون الأصغر موضوع إحدى المقدّمتين و الأكبر موضوع الأخرى.

و قوله: «يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر» إشارة إلى كون الأوسط في أحدهما ثابتاً لموضوعها و فى الأخرى مسلوباً عنه بالامتناع أو سلبه ثابتاً له بالضرورة على اختلاف الطريقتين [الطرفين خل] حتى يكون القضيتان متخالفتين في الكيف أو في حكم المتخالفتين. مثاله: "كلّ آ ب، و كلّ ج ليس ب أو لا شىء من ج ب بالضرورة" ينتج

[في إنتاج الشكل الثاني على طريقة الإشراقيين]

و هي آله إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتان الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأخرى أى على موضوع الأخرى من جميع الوجوه نحو: "كل إنسان حيوان، و لا شيء من الإله بحيوان" أو من وجه واحد نحو: "كل صهال فرس، و لا شيء من الإنسان بفرس" لأن الفرس لا يباين الإنسان من جميع الوجوه كما يباين الحيوان الإله بل من وجه واحد، و هو كونه صهالاً.

فنعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما أى أحد الموضوعين، مما يتصور أن يدخل تحت

"كل آ ليس ج أو لا شيء من آ بج بالضرورة".

١- قوله: «فنعلم يقيناً أنه لو كان»

استدلال على كون النتيجة سالبة كلية ضرورية أو ما في حكمها في صورة قياس استثنائي مقدّمه حملية موجبة ممكنة و تاليه حملية سالبة ضرورية، ينتج باستثناء تقيض التالى تقيض المقدم من حملية سالبة ضرورية أو ما في حكمها. و هو قوله: «فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر» أى لو أمكن قولنا: "بعض آ ج" لما استحال بل جاز قولنا: "بعض ج ب" و التالى باطل لمناقضة قولنا: "لا شيء من ج ب بالضرورة" فكذا المقدم، و هو "بعض آ ج بالإمكان" فيكون تقيضه حقاً، و هو: "لا شيء من آ ج و كل آ ليس بج بالضرورة" و هو المطلوب.

و إنما قال: «و النتيجة ضرورية بثّانة» لأنه يدلّ فيها امتناع ثبوت المحمول للموضوع بضرورة ثبوت سلبه للموضوع.

هذا إذا كانت الجهة في المقدّمتين ضرورة بالأصالة، و أمّا إذا لم يكن كذلك فقد وصّى الشيخ باستعمال القانون الإشراقي في المقدّمتين. و هو جعل الجهات و السلوب أجزاء للمحمول فيهما ليتنجا موجبة ضرورية بثّانة بشرط أن يكون الجهة المجمعول جزءاً في محمول إحداهما غير الجهة المجمعول جزءاً في محمول الأخرى عند ما كانتا موجبتين محصلتين كقولك: "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، و كل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة". و ذلك لأنّ من شرائط هذا الشكل في هذه الطريقة اختلاف المقدّمتين في الكيف بأحد الوجهين بأن يكون أحدهما موجبة محصلة و الأخرى سالبة بسيطة أو يكونا موجبتين لكن يكون

الآخر ما استحال عليه أى على الموضوع الداخلى تحت الآخر محموله أى محمول الآخر، لأنّ المحمول على المحمول على الشئ محمول على ذلك الشئ، فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما أى أحد الموضوعين، بالآخر، أيهما جعل موضوعاً في النتيجة و أيهما حُمِلَ هاهنا، فالنتيجة ضرورية بتّاة نحو: "بالضرورة لا شئ من الإنسان بإله، أو لا شئ من الإله بإنسان" و كذا "لا شئ من الصّهل بإنسان، أو لا شئ من الإنسان بصّهل" لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها أى و إنّما كانت نتيجة هاتين القضيتين ضرورية بتّاة، لامتناع حمل محمول هذه النتيجة، و هو أحد الموضوعين على موضوعها، و هو الموضوع الآخر، أو لوجوب السلب في النتيجة، لوجوب سلب أحد الموضوعين عن الآخر لتباينهما.

فما يكون في المقدّمتين من جهات أو سلوب فيجعل^١ جزءاً للمحمول مثل قولك: "كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة" فإنّه جُعِلَ فيها جهة الإمكان جزءاً للمحمول. و "كلّ حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة" فإنّه جُعِلَ فيها السلب الضروري جزءاً للمحمول، بأن جعل بدله الامتناع، فيعلم أنّ الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية.

و حينئذ لايشترط اتحاد المحمول أيضاً^٢ من جميع الوجوه في هذا السياق خاصّة أى و للزوم النتيجة عن المشتركين في محمول غير متّحين من جميع الوجوه - كممكن الكتابة و ممتنع الكتابة - لايشترط اتحاد المحمول في هذا السياق، و هو الشكل الثانى

محمول إحديهما فقط مشتملاً على سلب. و أمّا في الجهة بأن يكون الجهة المجعولة جزء المحمول إحديهما غير الجهة المجعولة جزء محمول الأخرى.

١- س: فيجعلها

٢- قوله: «لايشترط اتحاد المحمول»

معناه أنّه قد ظهر مما ذكر أنّ الحدّ الأوسط لايجب تكرّره بتمامه في هذا الشكل، لكون السلب جزءاً في أحد المحمولين دون الآخر أو يكون الوجوب أو الإمكان أو الامتناع جزءاً في أحدهما و غيره في الآخر، بل يكفى في الإنتاج اشتراك الوسطين في جزء واحد هو غير الجهة أو السلب المجعول جزء المحمول.

خاصّة^١ كما ذهب إليه المشاؤون. و معنى قوله: «أيضاً» أنّه لا يشترط اتّحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف مقدّمته في الكيف عند الإشرافيين بخلافهما عند المشائين، بل إنّما يُعتبر الشركة في ما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة التي هي وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، و هي الممكن في الأولى و الممتنع في الثانية.

و يجوز تغاير جهتي القضيتين فيه^٢ أى في هذا السياق، و هو الشكل الثاني. و مخرجه من السياق الأوّل أى بيانه بالشكل الأوّل و كيفية ردّه إليه، أنّ هذين القولين قضيتان استحال على موضوع إحديهما ما أمكن على موضوع الأخرى. و كلّ قضيتين استحال على موضوع إحديهما ما أمكن على موضوع الأخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان، ينتج أنّ هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان.

و كذا أى و كذا يلزم تباين الموضوعين، إذا كان في البتّة محمول إحديهما أى ما هو محمول في الأصل ممكن النسبة نحو: "كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة"، و في الأخرى واجب النسبة نحو: "كلّ حجر بالضرورة غير كاتب". و إنّما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيتين بالصفة المذكورة، إذ يستحيل على موضوع إحديهما ما أمكن على موضوع الأخرى، فإنّ وجوب النسبة يمتنع على الأولى أى على الموضوع الأولى و الإمكان على الأخرى أى على موضوع الأخرى.

١- س: من جميع الوجوه

٢- قوله: «و يجوز تغاير جهتي القضيتين»

غرضه أنّ تغاير الجهة بين القضيتين في هذا الشكل يغني عن الاختلاف في الكيف بينهما، فأقام حجة عليه من الشكل الأوّل. و يحتمل أيضاً أنّه لما بيّن إثبات كون السياق الثاني قياساً منتجاً بطريق القياس الشرطي الاستثنائي أراد أن يخرج ذلك مخرج القياس الاقتراعي الحملّي من الشكل الأوّل، لأنّه أوفق للطبع و لأنّه المذكور بيانه من قبل دون الاستثنائي. و الأوّل أولى فإنّه يستخرج هذا السياق مخرج القياس الاستثنائي و لو كان المطلوب ذلك لزم التكرار.

و لهذا لا يصدق "بالضرورة كلّ إنسان كاتب، و لا بالإمكان كلّ حجر غير كاتب". و إذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة ضروريّة بتّاة نحو: "لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة".

و كذلك أى في البتّاة، إذا كان محمول إحدیهما ممکن^١ النسبة نحو: "كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة" و الأخرى ممتنع النسبة نحو: "كلّ حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة" فكان على ما قلنا من لزوم تباين الموضوعين و إنتاج النتيجة الضروريّة. و هى أنّ "الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية" كما ذكر. و إن كان في هذا السياق جزئية فلتجعل كليّة كما سبق، لتصير القضايا المستعملة فيه كلّها محيطة كليّة موجبة، لصيرورة السلب جزء المحمول بتّاة، لصيرورة الجهة جزءه.

و لسا نوجب أن نعمل في آحاد مقدّمات العلوم هذا العمل، و هو جعل الجزئى كليّاً و السالب موجباً و غير الضرورى ضرورياً، بل إذا عملنا القانون أى في جعل كلّ واحد من الثلاثة آخر، هاهنا. فكلّ مقدّمتين صادفنا هما على هذا القانون، و هو كونهما مختلفتى الموضوع بحيث يستحيل إثبات محمول إحدیهما على موضوع الأخرى، سواء كانت إحدیهما موجبة أو كليّة أو ضروريّة، و الأخرى سالبة أو جزئية أو غير ضروريّة، علمنا أنّ حالهما كما سبق أى من كونهما محيطتين موجبتين ضروريّتين يستحيل إثبات محمول إحدیهما لموضوع الأخرى، و مستلزميتين لتباين الموضوعين و إنتاج النتيجة الضروريّة. و لهذا اكتفينا به في هذا السياق و تركنا التطويل أى تطويل المشائين، على أصحابه في الضروب، و هى أنّ المنتج منها فيه أربعة، و البيان أى في بيان إنتاج الضروب، و الخلط^٢ أى الاختلاطات.

و لهذا أى و لهذا السياق، مخرج أى بيان من الشرّطيّات من أنّه لو كان موضوعا هاتين المقدّمتين لما يصحّ دخول أحدهما في الآخر، فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع، و يستثنى نقيض التالي و هو أنّه وجب على

١- آ: واجب

٢- س: الخلطة

جزئيات أحدهما ما أمكن أو امتنع على جزئيات الآخر، لنقيض المقدم، و هو أن موضوعي هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول أحدهما في الآخر. فهذه طريقة الإشراقيين في بيان الشكل الثاني. و أما طريقتهم في بيان الشكل الثالث فهي المشار إليها بقوله:

قاعدة

[في إنتاج الشكل الثالث على طريقة الإشراقيين]

و إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً كالأوسط في الثالث، وصف بمحمولين أى بمحمول الصغرى و هو الأصغر، و محمول الكبرى و هو الأكبر، علمنا أن شيئاً واحداً، من أحد المحمولين أى من الأصغر، موصوف بالمحمول الآخر أى بالأكبر، ضرورة مثل أن يكون زيد حيواناً و زيد إنساناً، علمنا أن شيئاً من الحيوان إنسان بل و شيء من الإنسان حيوان على أيّ طريق كان أى تأليف المقدمتين. و المعنى أنه سواء كان "زيد حيوان" صغرى و "زيد إنسان" كبرى أو كان بالعكس، فإنه يُنتج إلا أن الأول يُنتج أن شيئاً من الحيوان إنسان، و الثانى أن شيئاً من الإنسان حيوان.

و إذا كان هذا الشيء المعين أى الأوسط معنى عامّاً أى كليّاً كالإنسان لا جزئياً كزيد على ما هو في المثال الأول، فيجعل مستغرقاً أى للجزئيات لتصير الصغرى و الكبرى محيطتين، كقولنا: "كل إنسان حيوان و كل إنسان ناطق" فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين أى الحيوان و الناطق، فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر أى "بعض الحيوان ناطق" و هو المطلوب.

و إذا كان بعض من شيء موصوفاً بأحد المحمولين كقولنا: "بعض الحيوان إنسان" أو كليهما كقولنا: "بعض الإنسان كاتب بالفعل، و بعض الإنسان ضاحك بالفعل" و عُيِّن ذلك البعض، فجعل مستغرقاً كان هذا، و هو كون الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين، حاله؛ و يجعل السلب أيضاً جزء المحمول فينتقل إلى النتيجة نحو: "كل إنسان حيوان و كل إنسان فهو غير الحجر" لِيُنتج: "بعض الحيوان فهو غير حجر". و يكون

أى بعد جعل السلب جزء المحمول، الأوسط موصوفاً بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة إلى سالب.

و إذا كان المقدمتان فيهما السلبان فجعل السلبان جزء المحمولين، صح أيضاً كما في قولك: "كل إنسان هو لاطائر و كل إنسان هو لا فرس" جاءت النتيجة موجبة، و هو أن شيئاً مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس. و هو ظاهر غنى عن التفسير.

و إن كان إحدى المقدمتين مستغرقة كقولنا: "كل إنسان حيوان" و الأخرى غير مستغرقة كقولنا: "بعض الإنسان كاتب بالفعل" بعد الشراكة في الموضوع يجوز، إشارة إلى أن هذا الشكل لا يحتاج إلى كلفة الكبرى، بل يكفى كلفة إحدى المقدمتين، فإن البعض داخل في الكل، فيتعين كون شيء واحد موصوفاً بالمحمولين. و يلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر، و هو المطلوب. و لا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق أى و لا ينتج هذا الشكل كلياً، فإن المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذي هو الأوسط و الطرف الآخر.

مثال الأول: "كل إنسان جسم، و كل إنسان حيوان" و مثال الثانى: "كل إنسان حيوان، و كل إنسان ناطق". فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر نحو: "كل جسم حيوان، و كل حيوان ناطق" بل شيء من أحدهما هو الآخر نحو: "بعض الجسم حيوان، و بعض الحيوان ناطق".

و إذا جعلنا الجهات و السلوب أجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة و مختلطات لحصول الاكتفاء بضرب واحد. و هو الأول، لرجوع القضايا كلها إلى الموجبة الكلية الضرورية.

و مداره أى و مدار هذا الشكل، على أمر واحد، و هو تيقن اتصاف شيء واحد هو الأوسط الموضوع في المقدمتين، بشيئين هما الأصغر و الأكبر. و منحرجه أى بيانه، من الشكل الأول هو أن هذين القولين أى الصغرى و الكبرى، قضيتان فيهما شيء ما وُصفَ بكلا المحمولين. و كل قضيتين فيهما شيء ما وُصفَ بكلا المحمولين فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما أى بعض

موصوفات أحد محموليهما يوصف بالآخر، و قد انخذف عنا التطويلات أى التى ذكرها المشاؤون من تكثير الضروب و بياناتها و الاختلاطات إلى غير ذلك.

فصل

في الاقترايات الشرطية

و الشرطيات أيضاً قد تؤلف منها أقيسة اقترائية^١ كما قد ألفت من الحمليات، و إليه الإشارة بقوله: «أيضاً». و أقسامها خمسة، لأنها إما أن تركب عن المتصلات أو المنفصلات أو الحملى و المتصل أو الحملى و المنفصل، أو المتصل و المنفصل. و الأقرب إلى الطبع هو المركب من المتصلين.

و الأوسط إما جزء تام من كل واحدة من المقدّمتين أو جزء غير تام من كل منهما أو تام من إحديهما غير تام من الأخرى. فإن كان تاماً من كل منهما فينقد فيه الأشكال الأربعة، لأنه إن كان تالياً فى الصغرى مقدّماً فى الكبرى فهو الشكل الأول، و إن كان بالعكس فهو الرابع، و إن كان تالياً فيهما فهو الثانى، و إن كان مقدّماً فيهما فهو الثالث، كقولك فى المتصلات أى فى الاقتراى المركب من المتصلات، و الشركة فى جزء تام: "كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود و كلما كان النهار موجوداً فالكواكب خفية" ينتج: "كلما كانت الشمس طالعةً فالكواكب خفية" لأن نتيجة هذا القسم متصلة مقدّمة مقدّم الصغرى، و تاليها تالى الكبرى.

١- قوله: «و الشرطيات أيضاً قد يؤلف منها أقيسة اقترائية»

كما أن الأحكام الحملية ينقسم إلى فطريات و نظريات يحتاج إلى الحجّة كذلك الشرطيات قد يكون فطرية كقولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالتّهار موجود" و قد يكون نظرية كقولنا: "متى وجدت الحركة المستقيمة وجد محدّد الجهات". فمست الحاجة إلى معرفة الأقيسة الشرطية الاقتراية. و ينعقد فيها الأشكال الأربعة، لأن الأوسط إن كان تالياً فى الصغرى مقدّماً فى الكبرى فهو الشكل الأول و إن كان بالعكس فهو الرابع و إن كان تالياً فيهما فهو الثانى و إن كان مقدّماً فيهما فهو الثالث.

و إنما ذكر هذا الضرب دون غيرها لأنه لم يذكر في هذا الكتاب إلا المهمّات. و هي ما يكون كثير الاستعمال. و لهذا لم يذكر أيضاً المركّب من المنفصلتين و من المنفصل و الحملى و من المتّصل و المنفصل، لقلّة استعماله بالنسبة إلى القسم الثالث المركّب من الحملى و المتّصل، و لهذا ذكره.

و قد شكّك على هذا الاقتران^١ بأنّ ملازمة الكبرى في نفس الأمر، فجاز أن لا تبقى على تقدير ثبوت الأصغر إذا كان ممتنعاً في نفسه. و تمثّلوا عليه من أفضل

١- قول الشارح: «و قد شكّك على هذا الاقتران»

قد أورد الشيخ الرئيس في الشفاء شكّاً آخر على الشكل الأوّل من لزوميتين. و هو أنّه يصدق قولنا: «كلّما كان الاثنان فرداً كان عدداً و كلّما كان عدداً كان زوجاً» مع أنّ النتيجة و هو قولنا: «كلّما كان الاثنان فرداً كان زوجاً» كاذبة.

و للقوم في حلّ هذا الشكّ مسلكان أحدهما من جهة الصغرى و الآخر من جهة الكبرى. فالمسلك الأوّل ما سلكه في الشفاء من أنّ الصغرى كاذبة بحسب الأمر نفسه على مقتضى القاعدة السابقة في الشرطيات. و أمّا بحسب الإلزام فيصدق النتيجة فإنّ من يرى أنّ الاثنين فرد فلا بدّ من أن يلتزم أنّه زوج أيضاً.

و المسلك الثاني ما ذكره غيره و هو أنّ الكبرى إن أخذت اتفاقيّة فالقياس غير منتج، لأنّ شرط كونه منتجاً للإيجاب أن يكون الأوسط مقدّماً في اللزومية دون الاتفاقيّة و إن أخذت لزومية فهي ممنوعة الصدق. و إنّما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العدد. و ليس كذلك، إذ من الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية كونه فرداً. و الزوجية ليست بلازمته على هذا الوضع.

و ضعّف شارح المطالع هذا الجواب بوجهين:

أحدهما قوله: «لأنّنا نختار أنّ الكبرى لزومية، فإنّه كلّما كان الاثنان عدداً لكان موجوداً لزومية ضرورة أنّ عددية الاثنين يتوقّف على وجوده. و كلّما كان الاثنان موجوداً كان زوجاً لزومية أيضاً، لأنّ تحقّق الاثنينية يقتضى الزوجية فلو أنتج اللزوميتان أنتج القياس تلك الكبرى لزومية أيضاً».

و الثانى قوله: «و أيضاً المقدّم ليس هو العددية مطلقاً بل عددية الاثنين. و الفردية ليس

مما أمكن اجتماعه مع عددية الاثنين، لأنه مناف للاتنين. فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فيصدق لزومية». (شرح المطالع ٢٨٥)

أقول: في كلا قوليه ضعف، أما الأول فلأن كون هذه الكبرى لزومية باطل. وما ذكره في بيانه مقدوح، إذ اللزومية ما يقتضى ذات مقدّمها بما هي هي تاليها بأن يكون بينهما علاقة العلّية و العلولية. وليس العامّ علّة للخاصّ فليس العدد علّة مقتضية للزوجية. فالعلاقة بين عددية الاثنين وزوجيته اتفاقية. نعم الزوجية تقتضى العددية دون العكس، وكذا الاتينية تقتضى كلّاً من العددية والزوجية ولا يقتضى شيء منهما الاتينية.

وأما ما ذكره في بيانه من قوله: «كلّما كان الاثنان عدداً لكان موجوداً» فهو ممنوع على الوجه الكلّي بل الصحيح أن يقال: كما كان الاثنان عدداً بحسب الأوضاع الممكنة الوقوع في الخارج فهو موجود لا مطلقاً. أو لا ترى أن كون المفروض من الطيور كالعنقاء جوهرأ لا يوجب وجوده في الخارج، وكذا كون جبل من الياقوت أو بحر من الزبيق جوهرأ لا يستلزم كونه موجوداً في الخارج وإلا فمن علم كون شيء جوهرأ علم كونه من الموجودات وليس كذلك. وكذا غير الجوهر من الذاتيات. فليس يلزم من مجرد كون كلّ اثنين عدداً كون كلّ اثنين موجوداً في الخارج.

وكذا قوله المقدّم: «ليس هو العددية مطلقاً» إلى آخره لا يوجب ما ادّعاه، فإنّ العددية التي وضعت في الكبرى لو كانت هي بعينها التي حملت في الصغرى لم يلزم أن يكون زوجاً سواء كانت للاتنين أو لغيره، فإنّ كون الاثنين عدداً على جميع التقادير التي منها كونه فرداً ليس بحقّ، وإن لم يكن العددية التي في الكبرى عين التي في الصغرى لم يتكرّر الأوسط فلم يتعدّد الحكم بالزوجية عليها إلى الاثنين الذي هو الأصغر.

ثمّ ذكر هذا الفاضل بحثاً آخر هاهنا على إنتاج اللزوميتين. وهو أنّه إن جاز المنافاة بين طرفي الملازمة فعدم إنتاج اللزوميتين ظاهر، لأنّ الحكم في الكبرى بلزوم الأكبر للأوسط على الأوضاع الممكنة الاجتماع معه. والأصغر لمتأّج أن يكون منافياً للأوسط لم يندرج تحت الأوسط فلا ينتج لعدم الاندراج. وإن لم يحز المنافاة ففي الإنتاج نظر، لأنّ إذا اعتبرنا في الكلّية لزوم التالى للمقدّم على جميع الأوضاع الممكنة فلا يخلو إمّا أن يعتبر لزومه لكلّ وضع منها أو لا يعتبر لزومه لكلّ وضع منها. فإن لم يعتبر لم ينتج الشكل الأول

أصلاً فضلاً عن غيره، لأنّ المعلوم في الكبرى لزوم الأكبر للأوسط على جميع الأوضاع لكن الأصغر من أوضاع الأوسط فجاز أن لا يلزمه الأكبر. وإن اعتبر لزوم التالى لسائر الأوضاع فتعقلّ الموجبة الكلّية يتوقّف على اعتبار لزومات غير معدودة لأوضاع غير معدودة، وإنه متعسّر أو ممتنع فما ظنك بإثباتها. و أيضاً لزوم التالى بالقياس إلى كلّ من الأوضاع إن كان جزئياً عاد الإشكال على الإنتاج، إذ غاية ما فيه لزوم الأكبر للأصغر جزئياً. وإن كان كلياً عاد الكلام فيه، فيتوقف اعتبار لزوم كلّى على اعتبار لزومات كلّية غير متناهية وإنه محال.

أقول في الجواب: إنّنا نختار من التقسيم الأوّل ثانى شقيّه ونختار من تقسيمه الثانى شقاً آخر، وهو لزوم التالى لطبيعة المقدّم من حيث هى تلك الطبيعة. فأينما تحقّقت طبيعة المقدّم اقتضت لزوم التالى بذاتها من غير مدخلية لخصوصية شىء من الأوضاع فى اقتضاها إيّاه بل سائر الأوضاع يصلح لأن يكون ظروفاً لاقتضاها إيّاه لا قيوداً أو عللاً للاقتضاء. و تعقلّ الموجبة الكلّية اللزومية على ما صورناه لا يستدعى اعتبار لزومات غير معدودة لأوضاع غير معدودة أصلاً إلا على سبيل الإجمال. و كذلك الحال فى كلّ حكم كلّى ضرورى سواء كان حملياً أو شرطياً لزومياً. فكما أنّ قولنا: "كلّ إنسان حيوان بالضرورة" معناه أنّ طبيعة الإنسان من حيث هى عين الحيوان أو مقتضى له لا باعتبار خصوصيات الأشخاص، فإنّ كون زيد حيواناً ليس من جهة زيدته بل من جهة إنسانيته. و لهذا قيل: حمل العالى على السافل بواسطة حمله على المتوسط، فأينما وجدت هذه الطبيعة يكون حيواناً بالذات؛ و الخصوصيات هى ظروف و محالّ لاقتضاء الإنسان الحيوانية، و ليست قيوداً و عللاً له؛ فكذلك إذا قلنا: "كلّما كان شىء إنساناً كان حيواناً" معناه استلزام طبيعة ثبوت الإنسانية لشىء بذاتها ثبوت الحيوانية له من غير مدخلية خصوصيات الأوضاع، لكن كلّما وجدت و فى أىّ وضع تحقّقت من الأوضاع الممكنة كانت مستلزماً له. فكما أنّ النظر فى الضرورية الحملية الى طبيعة الموضوع مطلقاً من غير تعيين ذهنى أو خارجى و من غير ملاحظة الأفراد تفصيلاً، فكذلك النظر فى اللزومية إلى طبيعة المقدّم من غير ملاحظة الأوضاع تفصيلاً.

و هذا ما وعدناه سابقاً من دفع بعض الإشكالات الموردة هناك بتحقيق اللزومية الكلّية.

الأشكال - وهو الأول - بأنه "كلما كان هذا اللون سواداً أو بياضاً فهو سواد، وكلما كان سواداً لم يكن بياضاً".

و جوابه أن الأوسط إن وقع في الكبرى كوقوعه في الصغرى كان الإنتاج بيناً، لكن النتيجة تكذب، لكذب الكبرى حينئذ. وإن لم يقع كالسواد المأخوذ في الصغرى على الوجه الذى لا يصاد البياض، و في الكبرى على الوجه المضاد له، لم يكن الأوسط متكرراً، فلم يكن قياساً لهذا السبب. و على تقدير أن لاتبقى الكبرى صادقة فليس بقادح في الإنتاج، إذ ليس من شرط إنتاج القياس صدق مقدماته، فإن الكاذب المقدمات قد يُنتج ويستعمل إلزاماً.

و^١ الشرائط و الحدود يعنى في الاقترايات الشرطية، حالها كما سبق^٢ يعنى في الاقترايات الحملية من غير تفاوت، فلهذا اكتفى بما ذكر هناك.

و من تلك الإشكالات أنّ الاعتبار في الكلية إن كان اللزوم أو سلبه للمقدّم لسائر [س: سائر] الأوضاع فالاعتبار في الجزئية كان اللزوم أو سلبه له لبعض الأوضاع، فجاز اجتماع الموجبة الجزئية و السالبة الكلية على الكذب حيث لم يلزم التالى للمقدّم و يلزم شيئاً من الأوضاع. و إن كان اللزوم أو سلبه للمقدّم فقط اجتمع السالبة الجزئية و الموجبة الكلية على الكذب حيث يكون التالى لازماً للمقدم و لا يلزم بعض أوضاعه.

و قد عرفت وجه اندفاعه، إذ في الأول يصدق السالبة الكلية دون الموجبة الجزئية و في التانى يكذب الموجبة الكلية دون السالبة الجزئية.

و منها أنه لو أنتج اللزوميتان في الشكل الأول لزومية لأنتجتا لزومية جزئية في الشكل الثالث بالعكس و الخلف.

و الجواب ما عرفت، إذ لا يلزم من استلزام كلّ من الإنسانية و الفرسية للحيوانية بالطبيعة مع قطع النظر عن سائر الأوضاع استلزام الإنسانية للفرسية بوجه من الوجوه.

١- آ: أما

٢- قوله: «و الشرائط و الحدود حالها كما سبق»

أى و لها أيضاً شرائط في الإنتاج كشرائط الحمليات، فيشترط في الأول إيجاب الصغرى و كلية الكبرى، و في الثانى اختلافهما في الكيف و كلية الكبرى إلى غير ذلك. و عدد

و قد يتركّب قياس من شرطية و حملية. و هو أربعة أقسام، لأنّ الحملية إمّا صغرى أو كبرى. و على التقديرين فالشركة بين الحملية و المتصلة إمّا في المقدّم أو التالي، و تنعقد الأشكال الأربعة في كلّ قسم منها. و لم يذكر غير القسم الرابع لقربه من الطبع و لمسيس الحاجة إليه، فإنّ قياس الخلف ينحلّ إلى هذا الاقتران، و لا من الأشكال غير الأول و لا من ضروبه غير الضرب الأول، إذ لا حاجة في المباحث الإشراقية إلى غيره.

و إلى القسم الرابع أشار بقوله: و القريب ما إذا كانت الشركة بينهما في التالي و الحملية كبرى كقولك: "كلّما كان كلّ ج ب، فكلّ ه د، و كلّ د أ" فيحصل النتيجة

ضروبها آت إلا في الرابع من الثلاثة الأخيرة، فإنّها غير آتية هاهنا. و كذلك جهة النتيجة من اللزوم و الاتفاق للذين هما بإزاء الضرورة و الإمكان. فإن كانت المقدّمتان لزوميتين كانت النتيجة لزومية و إلا كانت اتفاقية. و ضروب الشكل الأول بيّنة بذاتها، و ضروب الأشكال الأخرى يتبيّن كما في الحمليات بالعكس أو التبديل أو الخلف. و بعضهم نازع في قياسيّة الاتفاقيتين بأنّه إذا تركّب القياس من الاتفاقيتين فليس بمفيد. و ما لا يفيد شيئاً لا يكون قياساً، لأنّه قول يستلزم قولاً آخر كما سبق من تعريفه. و أيضاً أجزاء الاتفاقيات لا امتياز بينها فلا يتميّز الأشكال فيها بعضها عن بعض، فلم ينعقد الأشكال فيها.

و يجاب عن الأول بأنّ القياس من الاتفاقيتين يوصل إلى مجهول تصديقي، و المعتبر في القياس بحسب الغاية هو الإيصال المذكور. و أقول: إنّ الإستلزام للنتيجة متحقّق في هذا القياس بحسب الصورة إن لم يتحقّق بحسب المادّة. و استلزام قول قولاً آخر لا ينافي اتفاقيته، كما أنّ ضرورة استلزامه لقول آخر لم يكن منافياً لأن يكون القول اللازم غير ضرورى بل قضية ممكنة كما مرّ. و عن الثانى بأنّا نكتفى في انعقاد الأشكال بالامتياز الوضعى، و أمّا القياس المختلط من اللزومى و الاتفاقى ففيه تفصيل يطلب من المطوّلات.

شرطية متصلة مقدمها مقدم الصغرى^١ بعينه، و تاليها نتيجة تأليف التالي و الحملية كقولنا: "كلما كان ج ب فكل ه أ" و هو ظاهر غاية الظهور.

و قد طعن فيه بأن الحملية الصادقة في نفس الأمر جاز أن لاتبقى صادقة على تقدير صدق مقدم المتصلة، فلا ينتج كقولنا: "إن كان الخلاء موجوداً فهو بُعد، و كل بُعد فهو في مادة" فلو أنتج لصدق "إن كان الخلاء موجوداً فهو في مادة" لكنه ليس بصادق.

و الجواب بعد ما عرفت آنفاً أننا لانسلم كذب النتيجة، بل هي صادقة بحسب الالتزام، فإنه لا يمتنع في المحال أن يلزم من وجوده نفيه. و ليس صدق المتصلة إلا بصدق اللزوم، إذ لا اعتبار بصدق الأجزاء كما عرفت.

فصل

في قياس الخلف

و سُمي به إما لأن الخلف هو الشيء الردي أو المحال، و إما لأن الحاصل من هذا القياس هو إثبات المطلوب بإبطال لازم نقيضه المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لإثباته، فكان المطلوب يأتي من ورائه و خلفه.

و هو قياس مركب من قياسين: أحدهما اقتراني من متصلة و حملية إن كان المطلوب حملياً أو من شرطيتين من جزء تام و غير تام إن كان المطلوب شرطياً، و الآخر استثنائي. و إلى هذا أشار بقوله:

و القياس الذي يُبين فيه حقية المطلوب بإبطال نقيضه هو قياس الخلف، و يتركب من قياسين: اقتراني و استثنائي^٢، كقولك: "إن كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج ب، و

١- ك: + القياس

٢- قوله: «يتركب من قياسين»

إن المعلم الأول أورد هذا القياس في القياسات الشرطية على الإطلاق. و زعم الشيخ الرئيس أن الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل إلى لغاتنا. و لعل ذلك

لحسن ظنه بالمعلم الأول. ولما أراد المتأخرون تحليل هذا القياس و رده إلى الأقيسة المذكورة في التعليم الأول عسر عليهم فاختلفوا كل الاختلاف. و الذى استقرّ عليه رأى الشيخين الرئيس و صاحب الإشراق أنّ هذا القياس ليس قياساً بسيطاً، فهى من الأقيسة المركبة و أنّه مركّب من قياسين: أحدهما اقترانى شرطى و الآخر استثنائى من متصلة.

أما الاقترانى فمركّب من متصلة و حملية يشاركها في تاليها أو يكون مقدم المتصلة هو نقيض المطلوب فرضاً، و تاليها ما يلزم من ذلك. و الحملية هى مقدّمة حقّة غير متنازع فيها يقتزن بنقيض المطلوب على هيئة شكل ينتج فينتجان متصلة مقدّمتها المقدم المذكور، و تاليها نتيجة الشكل المذكور. و هى مناقضة لقاعدة متفق عليها.

و أما الاستثنائى فهو من المتصلة التى هى نتيجة القياس الأول و يستثنى فيه نقيض تاليها لينتج نقيض مقدمها الذى هو نقيض المطلوب فرضاً، فيكون النتيجة كون المطلوب حقّاً. و قد ظهر أنّه محتاج إلى مقدّمتين مسلمتين إحداهما ما جعل جزء الاقترانى، و الثانية هى القاعدة المتفق عليها. فهو يتألّف من نقيض المطلوب و من تنيك المقدّمتين.

و هذا ممّا لا شبهة فيه إلا أنّ بعض متأخري المنطقيين لم يستقرّ عليه لوجهين: الأول أنّ المعلم الأول عدّه هذا القياس فى الاستثنائيات. و هذا التحليل يقتضى كونه مركّباً من الاقترانى و الاستثنائى، فكيف يعدّه فيها ما ليس منها؟ و الثانى أنّ الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة فى كتابه، و كيف يذكر المركّب من غير ذكر أجزائه؟

و منهم من جعل قياس الخلف مركّباً من أقيسة استثنائية و بيّن تحليله بوجهين ذكرهما الشارح.

و ذهب الشيخ أفضل الدين المرقى القاسانى (قدّس سرّه) إلى أنّ الخلف قياس استثنائى من متصلة مقدّمتها نقيض المطلوب و يحتاج فى بيان تاليها لمقدمها إلى حملية مسلمّة. و هذا الطريق هو الذى ذكره الشارح أخيراً.

ثمّ قياس الخلف يقابل المستقيم و الفرق بينهما من وجوه:

أحدهما أنّ المستقيم يتوجّه إلى إثبات المطلوب أوّل الأمر، و الخلف لا يتوجّه أوّلاً إلى إثبات المطلوب بل إلى إبطال نقيضه.

الثانى أنّ المستقيم يتألّف من مقدّمات مناسبة للمطلوب، و الخلف يشتمل على ما

كلّ ب أ" على أنّها مقدّمة حقّة، يُنتج على ما قلنا أى في الاقتران المركّب من المتّصل والحملي: "إن كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج أ". وإن شئت جعلت هذه أى النتيجة، وهى "بعض ج أ" محيطاً بأن يجعل نقيض المطلوب الذي هو تالي الشرطيّة، وهو "بعض ج ب" محيطاً، بأن تجعل لذلك البعض إسماءً معيّناً، وليكن د، فيصير كلياً، وهو "كلّ د ب" ويصير القياس هكذا: "إن كذب لا شيء من ج ب، فكلّ د ب، و كلّ ب أ" يُنتج "إن كذب لا شيء من ج ب، فكلّ د أ".

ثمّ يُستثنى نقيض التالي، وهو "لا شيء من ج أ" على الأول، و "ليس كلّ د أ" على الثانى، لنتيج نقيض المقدم، وهو أنّه "لم يكذب لا شيء من ج ب، بل هو صادق". وفي الخلف يُبيّن أنّ كذب النتيجة ما لزم، وفي أكثر النسخ: "أنّ النتيجة المحالة ما لزمّت" من المقدّمة الصادقة، ولا من الترتيب، فتعيّن أن يكون لنقيض المطلوب. فيكون نقيض المطلوب باطلاً والمطلوب حقّاً، وهو المطلوب. وعلى هذا يقاس استعماله في ما إذا كان المطلوب شرطياً، وكان الاقتران الذى فيه من شرطيتين.

و من طعن في إنتاج الاقتران المركّب من المتّصلة والحمليّة بما مرّ جعل قياس الخلف مركّباً من أقيسة استثنائية، ويبيّن ذلك من طريقين:

أحدهما: و ليكن المطلوب "ليس كلّ ج ب، إمّا كل ج ب أو كلّ ب أ" مانعة الجمع، إذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما. وهى "كلّ ج أ" لصدق

يناقض المطلوب.

الثالث أنّ المستقيم يشترط فيه أن يكون مقدّماته مسلّمة في نفسها أو ما يجرى مجرى التسليم بخلاف الخلف.

الرابع أنّ المطلوب لا يكون موضوعاً في المستقيم أولاً حتى يتمّ تأليفه ويحصل. و أمّا الخلف فإنّ المطلوب فيه يوضع أولاً ومنه ينتقل إلى أن يوضع نقيضه.

١- أ: ب

٢- ك: + كما سبق

صورة القياس "لكن ليس كل ج أ" على أنها بينة الكذب أو يبين كذبتها، فلا يجتمعان على الصدق "و لكن كل ب أ" على أنها صادقة، "فليس كل ج ب" و هو المطلوب. و ثانيهما: "إمّا ليس كل ج ب، أو كل ج أ" مانعة الخلو "لكن ليس كل ج أ" على أنها كاذبة، فيصدق "ليس كل ج ب". و يُبين منع الخلو بأن "كل ب أ" صادق على ما فرض، فإمّا أن يصدق معه "كل ج ب، أو ليس كل ج ب". فإن كان الثاني فقد امتنع الخلو. و إن كان الأول أنتج مع المقدّمة الصادقة: "كل ج أ" فيمتنع الخلو أيضاً.

و تركّبه على هذين الوجهين صحيح، لكن الأشهر تركّبه من اقتراني و استثنائي. و في تحليله طريق آخر، و هو "إن كان كل ج ب فكل ج د" لصدق "كل ب د" على أنها مسلّمة، ثمّ يقال: "لكن ليس كل ج د" فيُستج: "ليس كل ج ب" و هو المطلوب.

الضابط السابع

و هو في موادّ الأقيسة البرهانية و غيرها

هو أن العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها إلا البرهان،^١ و هو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينية. و اليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا ليخرج الظنّ،

١- قوله: «العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها إلا البرهان»

لما ذكر الشيخ طرفاً من بيان الأحوال الصورية للقياسات و ما يشبهها أراد أن يشير إلى بيان أحوالها المادية. و هي تنقسم بحسبها إلى خمسة أصناف. و العمدة فيها هي البرهان، لأنّه المفيد لما به يصير الإنسان عارفاً حكيماً، و غيره ليس يفيد ذلك بل ما يجعل الإنسان خطيئاً أو شاعراً أو جدلياً أو سفسطياً. فنقول: القياس إن كان مفيداً لليقين و هو العلم الحقيقي الثابت أبد الدهر الذي لا يشوب بظنّ أو تخيّل أو غلط و لا يعتبر فيه قبول من واحد معظم أو عموم اعتراف أو تسليم فيستوى بالبرهان و إلا فهو الخطابة أو الشعر أو السفسطة أو الجدال، فهذه خمسة أقسام. و الاثنان منها و هو الشعر و السفسطة لا يفيدان علماً بل خيالاً أو وهماً باطلاً.

وربما قيل في وجه المحصر: القياس إما أن يفيد التخيل وهو الشعر أو يفيد التصديق، فإن كان ظناً فهو الخطابة، وإن كان جزءاً فإما أن يكون حقاً فهو البرهان، وإن لم يكن حقاً فإما أن يعتبر فيه عموم الاعتراف فهو السفسطة، وإن اعتبر فإما أن يكون كذلك وهو الجدل أو لا يكون كذلك وهو الشغب. والسفسطة والشغب تحت المغالطة، إذ المغالطة يعتبر فيها المشابهة باليقينيات في السفسطة والمشهورات في المشاغبة ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات اللتين هما مبادئ الخطابة والشعر، لأنهما إن أفادت ظناً أو تخيلاً فهي الخطابة أو شعر وإلا لم يكن معتداً بها.

فالبرهان لما كان مفيداً لليقين وجب أن يكون مادته اليقينية. وهي القضايا الضرورية الدائمة أى الضرورى تصديقها للعقل أبداً سواء كانت ضرورية أو ممكنة، لأن الإمكان للممكن قد يكون يقينياً فيصير مبدأ البرهان.

وقوم لما نظروا في التعليم وأروا أن مقدمات البرهان ضرورية و نتائجها ضرورية فهموا من ذلك أنها يجب أن يكون ضرورية مقابلة للممكنة، فردّ عليهم الشيخ الرئيس في الشفاء بأن المراد بها أنها يقينية واجب قبولها سواء كانت ضرورية أو ممكنة وكذا نتائجها.

وفيه موضع نظر. والحق كما عليه صاحب الكتاب أن متعلق اليقين لا يكون إلا قضايا ضرورية وأن البحث في العلوم الحقيقية لا يكون إلا عن الواجبات. والإمكانات فيها لا يكون جهات بل أجزاء المحمولات. ويجب أيضاً أن يكون صورة البرهان يقينية الإنتاج، فلا يكون إلا قياساً، لأن الاستقراء والتمثيل ليسا يقينياً الإنتاج، و فاعله العقل الخالص الغير المشوب بالوهم والتخيل والتقليد، وغايته إنتاج اليقينية وهو ظاهر.

وأما القياسات الجدلية وما يجرى مجريها فهي المؤلف من المشهورات أو المسلّمات. و كما أن موادّ الجدل مشهورات أو مسلّمات فصورها أيضاً ما ينتج بحسب التسليم قياساً كان أو استقراء. ولما كانت غاية سعى الجدلى إلى الإلزام إن كان سائلاً معترضاً يهدم وضعاً أو دفعه إن كان مجيباً يحفظ رأياً أو وضعاً - لا اليقين - جاز وقوع الأصناف الثلاثة من القضايا أعنى الواجب والممكن والممتنع في موادّها. فالجيب يؤلف قياساً أو ما يجرى مجراه من المشهورات وما يشبهها حقاً أو باطلاً.

وأما القياسات الخطابية فهي المؤلف من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادية

الرأى التى تشبه المشهورات الحقيقية حقّة كانت أو باطلة. و يشترك الجميع فى كونها مقنعة. و كما أنّ موادها هى الظنّيات فصورها أيضاً ما ينتج بحسب الظنّ قياساً كان أو استقراء أو تشيلاً منتجاً كان القياس فى الواقع أو عقيماً، و غايتها الإقناع.

و أمّا القياسات الشعرية فهى المؤلّفة من المقدّمات المخيّلة من حيث هى مخيّلة أى لها هيئة و تأليف يفيد أنّ تأثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة أو غيرها سواء كانت صادقة أو كاذبة. و الوزن أيضاً يفيد رواجاً لما فيها أيضاً من محاكاة. و لهذا قيل: إنّ النظم الموزون يشابه الماء فى السلاسة و الهواء فى اللطافة و الدرر المنظومة فى الشكل. و اعلم أنّ جميع الأشعار المشتملة على القضايا المخيّلة صغريات لكبريات كلّية مطوية هى: كلّ من هذا شأنه يجب أن يكون محبوباً إن كان فى العشقيات أو مُكرماً ممدوحاً إن كان فى المدحيات أو دنيئاً مذموماً إن كان فى الهجويات، و هكذا فى كلّ باب لينتج أنّ فلاناً من شأنه أن يكون محبوباً أو ممدوحاً أو غير ذلك. و قدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن فى حدّ الشعر و يقتصرون على التخييل.

و أمّا القياسات السفسطية المغالطية فهى مؤلّفة من المشبّهات و الوهميات، و صورتها أيضاً كذلك. و يشاركها القياسات الامتحانية و العنادية فى الموادّ و يخالفها فى الغايات. و ليست هى من الصنائع بالذات بل إنّما نشأت من قلة التميز. و لولا إغوجاج الطبع لما تمّت للمغالط صناعة.

و لغير المحصّلين من المنطقيين طوران آخران فى تقسيم الصناعات الخمس، لأنهم يعتبرون فيها إمّا الوجوب و الإمكان و إمّا الصدق و الكذب.

أمّا الأوّل فهو أن يقال البرهان يتألّف من الواجبات، و الجدل من الممكنات الأكثرية، و الخطابة من الممكنات المتساوية، و الشعر من الممكنات و يكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الأقلّية التى يدعى أنّها أكثرية و واجبة.

و أمّا الثانى فهو بأن يقال: البرهان يتألّف من الصادقات، و الجدل مما يغلب فيه الصدق، و الخطابة ممّا يتساوى فيه الصدق و الكذب، و المغالطة ممّا يغلب فيه الكذب؛ و الشعر من الكاذبات. و ذكر الشيخ الرئيس فى الإشارات الاعتبار الأوّل لكونه أقرب إلى التحصيل، و القائلون به أكثر عدداً. و ردّ عليهم و حكم على قولهم بالبطلان، فإنّ استعمال

مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركّب، و امتناع تغييره ليخرج اعتقاد المقلّد المصيب،
لأنّه قد يتغيّر بالتشكيك.

و المقدمات اليقينيّة عند الجمهور ستّة أقسام: الأوليات و المشاهدات و المجربّات و
الحدسيّات، و هى قضايا يحكم العقل بواسطة حدس قوىّ من النفس بسبب مشاهدة
القرائن دون الأثر موجب لليقين كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس،
لاختلاف هيئات تشكّل النور فيه بسبب قربه و بعده منها. و المتواترات و القضايا
التي قياساتها معها، و هى قضايا يحكم العقل بها بواسطة لايعزب عنها الذهن عند
تصوّر الحدود كقولنا: "إنّ الأربعة زوج" لانقسامها بمتساويين فالانقسام بمتساويين
وسط حاضر في الذهن؛ لكن صاحب الإشراق جعلها ثلاثة أقسام، لأنّ تصوّر طرفي
القضيّة - و إن كان بالكسب - إمّا أن يكون كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما أو
لا. و الأول: الأوليات، و يدخل فيها عنده القضايا التي قياساتها معها لقربها منها.

و إن لم يكن تصوّر طرفيها كافياً في الجزم بل يتوقّف على شيء آخر، فإن كان ما
يتوقّف عليه إحدى القوى الظاهرة أو الباطنة من غير انضمام شيء آخر إليها فهى
المشاهدات، و إلا فهى الحدسيّات على قاعدة الإشراق. و هى ما يكون سبب^١
الحكم^٢ فيه - بعد توسط تصوّر الطرفين و إحدى القوى الظاهرة أو الباطنة - شيئاً
آخر كحدس قوىّ من النفس كما في الحدسيّات عند الجمهور، و لهذا لم يذكرها

الجميع في البرهان لاستنتاج أمثالها واقع. و مع البطلان فهو قول مبتدع ليس ممّا يوجبه
تقليد المعلّم الأول الذى تحبّطوا بسببه في مواضع كثيرة.

و اعلم أنّ منافع البرهان و السفطة لكلّ واحد من أهل النظر بحسب الانفراد. أمّا
البرهان فبالذات، لأنّه كالأغذية المحتاج إليها، و أمّا السفطة فبالعرض كمعرفة السموم
للاحتراز عنها، و منافع الثلاثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية. و لهذا اقتصر
صاحب الكتاب على بيان الأول و جعله أصلاً.

١- س: بسبب

٢- آ: الكلى

لدخولها في الحدسيّات على قاعدة الإشراق معنىً و لفظاً أيضاً، لثلاً يرد ذكره للمجرّبات و المتواترات نقضاً؛ أو قياس خفىّ كما في المجرّبات، أو غيرها كما في المتواترات. و إلى ما ذكرنا أشار بقوله:

ثمّ ما نعلمه يقيناً من المقدمات ثلاثة أقسام، لأنّ المعلوم منها إمّا أن يكون أوليّاً، و هو الذي تصديقه لا يتوقّف على غير تصوّر الحدود، و إن كان تصوّرها بالكسب. و هذه العبارة أحسن ممّا يقال في المشهور: إنّ الأوّل هو الذي يكفى في التصديق بها تصوّر الموضوع و المحمول، لأنّه يختصّ بالمحمليّات. و عبارته تشتمل جميع أصناف القضايا. و لا يتأتّى لأحد إنكاره بعد تصوّر الحدود، لأنّ الأوّل هو الذي يكون تصوّر طرفيه - و إن كان بالكسب - كافياً في الجزم بالنسبة بينهما، و لا يتوقّف فيه و لا ينكره إلا من لم يتصوّر الحدود، كحكمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء و أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية و أنّ السواد و البياض لا يجتمعان في محلّ واحد.

فإن قيل: لانسلم أنّ حكمك: أنّ السواد و البياض لا يجتمعان في محلّ واحد و نحوه كقوله في التلويحات: «إنّ الشخص الواحد في حالة واحدة لا يحلّ مكانين» 'أوّل يكفى في نسبة بعض أجزائها إلى بعض نفس تصوّرها دون مشاهدة، لافتقار العقل في نسبة بعض أجزائها إلى بعض إلى مشاهدة باطنية، و ذلك ظاهر.

قلنا: إنّه و إن افتقر إلى المشاهدة، لكن تلك المشاهدة يفتقر إليها في تصوّر أجزائه، فإنّ تصوّرها لا يتحصّل إلا بها. و أمّا بعد تحصّله فلا يفتقر ذلك التصديق إلى غيره، فيكفى في التصديق مجرد تصوّر أجزائه، و إن كانت تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة. و لا نريد بقولنا: «دون مشاهدة» ما يفتقر إليها التصور، بل ما يكون بعد تحصّله زائدة عليه، و هي مشاهدة النسبة. ففي المشاهدات يحكم العقل بعين ما أدركه الحسّ إدراكاً جزئياً لا على ما أدركه، فإنّه فرق بين أن يكون المدرك - أى بالمشاهدة - هو نسبة المحمول مثلاً إلى الموضوع كما في المشاهدات و بين أن

يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها. و هو فرق دقيق به يتميّز أمثال هذه الأوليات من المشاهدات.

أو يكون مشاهداً بقواك الظاهرة أو الباطنة كالمحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة أو كعلمك بأنّ لك شهوة و غضباً، إذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات بإحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل أنّ الشمس مضيئة، أو قوى باطنة كالمدرجات بإحدى الحواس الخمس الباطنة كعلمك بأنّ لك شهوة و غضباً على ما ذكره، أو غيرهما كعلمنا بذواتنا و أفعال ذواتنا التي هي مدرجات نفوسنا لا بآلاتها. و نخصّ^١ أى المدرك بغير الحسّ الظاهر بإسم الوجدانيات.

و سبب الحكم الكلّي في المشاهدات مثل أنّ كلّ نار حارة عند الإشرافين هو أنّ النفس إذا أحسّت بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدّت للحكم الكلّي بنسبة المحمول إلى الموضوع من المفارق بواسطة الإحساس بتلك الجزئيات، فإنّها إمّا تستفيد بالحسّ أنّ هذه النار حارة لا كلّ نار، فإنّ الحسّ من حيث هو حسّ لا يُعطى حكماً كلياً، لأنّه إمّا يشاهد الجزئي دون الكلّي، إذ لا اطلاع له عليه، و ليس له حكم بل الحكم للعقل بما أدرك الحسّ و أدّى إليه، فإن جزم به فهو من جملة الواجب قبوله، و إن لم يجزم به لم يعول عليه.

و به يخرج جواب من أنكر المحسوسات و زعم أنّها غير مفيدة لليقين و استشهد عليه بأغاليط الحسّ المشهورة، لأننا لانعني بالمشاهدات كلّ ما يُشاهد، لينتهض أغاليط الحسّ نقضاً، بل نعني بها ما يحكم به العقل بواسطة الحسّ الظاهر أو الباطن. و مشاهدتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر و الشعور، فإنّه إذا لم يكن له ذلك المشعر كالأكمه مثلاً، فلا تحتجّ عليه بأنّ الشمس مضيئة، و كذا إن كان له ذلك المشعر، لكن لم يكن له ذلك الشعور كاحتجاجك على من لم يُشاهد الفيل مثلاً بأنّه كذا، فإنّه لا يصحّ. و أمّا من حصل له ذلك المشعر أو الشعور فيجوز أن يحتجّ عليه بها.

أو يكون حدسيًا، و الحدسيات على قاعدة الإشراق لها أصناف. و إنما عبّر عنها بالأصناف لأجل أن الاختلاف بين أقسام الحدسيات على قاعدة الإشراق - بل بين جميع الأوليات الستة عند الجمهور - بالعوارض لا بالذاتيات المقومة لماهية القضية من حيث هي هي. و لهذا قد يتداخل بعض أقسام الأوليات.

أولها المجربات، و هي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن النفس فيه عن الاتفاق أى عن كون الحكم اتفاقياً. و ذلك لانضمام قياس خفى إليه، و هو أنه لو كان اتفاقياً لما كان دائماً و لا أكثرياً. ثم يُستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، كحكمك بأن الضرب بالخشب مؤلم. و إنما مثله بهذا ليشعر بأن التجربات لا تنقل إلا في التأثير و التأثير، فلا يقال: جربت أن هذا القار أسود مثلاً بل يقال: جربت أن النار مُحْرِقَةٌ و أن السقمونيا مسهل.

و ليس هو أى هذا الحكم الحاصل بالتجربة، من الاستقراء أى من الحكم الحاصل بالاستقراء الذى هو جعل المشاهدات الجزئية مبدءاً للحكم الكلى، لأنه غير مفيد لليقين. و التجربة تفيده لانضمام القياس إلى المشاهدات الجزئية.

و الاستقراء هو حكم على كلى بما وُجدَ في جزئياته الكثيرة. فإن كان الحكم شاملاً لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام كقولك: "الحيوان و النبات و الجماد متحيّز، فكلّ جسم متحيّز" و هو يفيد اليقين، لأنه في قوة قياس مقسّم يفيده. و نظمه أن يقال: "كلّ جسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد، و كلّ حيوان و نبات و جماد متحيّز، فكلّ جسم متحيّز". و إن لم يكن الحكم شاملاً لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص، و هو لا يفيده لما يُذكر.

فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا، فنعلم أن حُكْمنا على كلّ إنسان بأنه إذا قُطِعَ رأسه لا يعيش، ليس إلا حكماً على كلى بما صُوِّدَ في جزئياته الكثيرة. إذ لا مشاهدة لكلّ. و ليس هذا مثل حُكْمنا على أن كلّ إنسان حيوان، لأنه ليس بناءً على مشاهدة كثيرة من جزئياته، بل نظراً إلى نفس الطبيعة و الماهية.

و الاستقراء قد يفيد اليقين إذا اتحد النوع كما في المثال المذكور، إذ كان الاستقراء تاماً كما مرّ. و إذا اختلف أى النوع، قد لا يفيد اليقين. و إنما قال: «قد لا يفيد اليقين»

لأنه قد يفيد مع اختلاف النوع، وذلك إذا كان تأمناً كحكمك بأن "كل حيوان يُحرك لدن مضغه فكّه الأسفل" استقراءً لما شاهدت. و يجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده كالتمساح بخلاف ما شاهدته، لأنه يحرك عند المضغ فكّه الأعلى.

و من الحدسيّات المتواترات، و هي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات^١ أى من المخبرين، فإنه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدساً لا تواتراً، إذ المعتبر فيه

١- قوله: «و من الحدسيّات المتواترات و هي قضايا يحكم بها» الخ فإن قلت: نحن نرى كثيراً من المتواترات ليس بيقيني و لا صادق. و ذلك ظاهر في المذاهب المتناقضة التي ذهب إلى كلّ منها عدد غير محصور. قلنا: ذلك لفوات شرط من شروط صحة التواتر و إفادته يقيناً. و من شرائطه أن يكون المخبر عنه أمراً محسوساً لا معقولاً كما ذكره الشارح، لأن أكثر الناس يشتبه عندهم الحقّ بالباطل في المعقولات المحضة. و منها أن لا يكون مبدأ إذعانهم و إخبارهم إمام واحد و عقل واحد يأمّون به.

قال المعلّم الثاني في الجمع بين الرأيين (ص ٨١): «إنّه ليس من المحجج أقوى و أقنع من شهادات المعارف المختلفة بالشئ الواحد و اجتماع الآراء الكثيرة، إذ العقل عند الجميع حجة. و لأجل أن ذا العقل ربّما يخيّل إليه الشئ على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة، فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى و لا يقين أحكم. ثم لا يغرنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة، فإن الجماعة المقلّدين لرأى واحد المذعنين لإمام يؤمّمهم في ما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد. و العقل الواحد ربّما يخطئ في شئ واحد حسب ما ذكرناه سيّما إذا لم يتدبّر مراراً و لم ينظر فيه بعين التفّيش و المعاندة، فإن حسن الظنّ بالشئ أو الإهمال في البحث قد يعمي. فأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها و تدرب و بحث و معاندة و تبكيت فلا شئ أصحّ ممّا اعتقدته و اتفقت عليه و شهدت» هذا كلامه.

و هو يدل أن التواتر و كثرة الشهادات في الاعتقادات العقلية أيضاً مما يفيد اليقين، و فيه تأمل. و الحقّ أنّها في إفادتها لليقين غير خال عن الحدس كما سيصرّح به المصنّف. و لهذا الاعتبار جعلها من أقسام الحدسيّات.

الكثرة، يقيناً بشرط عدم امتناع المخبر عنه، و الأمن من التوافق على الكذب، و انتهائها إلى من شاهد المخبر عنه، كالحكم بوجود مكّة في زماننا، و وجود جالينوس و غيره في أزمنة متقدمة. و يشترط فيه استواء طرفي ذلك الزمان و واسطته في حصول العدد التواترى. و إنّما ترك ذكر اشتراط كونه مسنداً إلى الحسّ لظهوره، فإنّه لو أطبق أهل العالم بالإخبار على أنّ العالم قديم أو محدث، أو على اجتماع النقيضين ونحوهما لما أفاد إخبارهم يقيناً، لأنّه عن أمر معقول لا عن محسوس.

و إلى الشرطين أشار بقوله: فيكون الشيء ممكناً في نفسه، و تأمن النفس عن التواطؤ. واليقين هو القاضي بوفور الشهادات، لأنّه إذا حصل عُلم أنّ عدد الشهادات قد تمّ. و ليس لنا أن نحصر عددها أى عدد الشهادات، في مبلغ معيّن كما حصّره بعض أهل النظر في عدد، كمن حصّره في أربعين الذى به تتعقد الجمعة في بعض المذاهب، أو ثلاثاً و ثلاثة عشر عدد أهل البدر إلى غير ذلك من تحكّماتهم الباردة، فإنّ ذلك لايتعلّق بعدد يؤثّر النقصان و الزيادة فيه، لحصول الجزم من كثرة المخبرين تارةً، و من قلّتهم أخرى مع سائر الشرائط و القرائن، فربّ يقين حصل من عدد قليل. و للقرائن مدخل في هذه الأشياء كلّها أى في المتواترات و التجريّيات و الحدسيّات عند الجمهور، يحُدّس منها أى من القرائن، الإنسان حدساً فيحكم بسببه.

و إنّما جعل الثلاثة من أصناف الحدسيّات على قاعدة الإشراق، لاحتياج الكلّ إلى الحدس، و ذكر من الأصناف اثنين دون الثالث، و هو الحدسيّات عند الجمهور، لظهور كونها من الحدسيّات على قاعدة الإشراق دون الأوّلين.

و حدسيّاتك ليست حجة على غيرك أى و حدسيّاتك على قاعدة الإشراق لتشمل الثلاثة كما قال في التلويحات: «و يقينك التواترى و الحدسى و التجريّ ليس حجة على غيرك»^١ إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك، و هو ظاهر.

و فيه تنبيه على أنّه لايجوز استعمال هذه القضايا في القياس الذى يُراد به إفادة اليقين للغير أو يقصد به إفحام الخصم. أمّا الأوّل فلما ذكر من جواز أن يكون ما

حصل للمستدلّ بها من اليقين غير حاصل لذلك الغير. وإذا لم يحصل له من مقدّمات القياس يقين لم يتحصّل له نتيجة يقينيّة أيضاً. وأمّا الثاني فلائّه لو حصل له منها اليقين كما حصل للمستدلّ، ثمّ أنكر ذلك على وجه المعاندة، لم يكن لنا سبيل إلى إفحامه، لعدم الطريق إلى كشف دعواه.

فهذه الستّة التي جعلها ثلاثة هي موادّ الأقيسة البرهانيّة على معنى أنّ كلّ قياس يركّب منها سميّ برهاناً كيف ما كان القياس من استثنائي أو اقترافي حملي أو شرطى. ولما فرغ من القضايا اليقينيّة شرع في غير اليقينيّة، وهي أيضاً عند الجمهور ستّة أقسام:

الأول: الوهميّات وهي قضايا كاذبة^١ يوجبها الوهم الإنسانى في غير المحسوسات، وقد يصدق إن كان حكمه في المحسوسات، سواء تعلّقت بالمحسوسات كحكمنا بأنّ وراء العالم فضاء لا يتناهى، أم لا كحكمنا أنّ كلّ موجود مشار إليه. ويعرف كذبها بأنّ الوهم يساعد العقل في المقدّمات المنتجة لتقيض حكمه كمساعدته لعقل المنفرد بالميّت بأنّه لا يتحرّك^٢ ولا يضرّ ولا ينفع، وكلّ ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه. فإذا وصل العقل والوهم من المقدّمات إلى النتيجة وهي أنّ الميّت لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه، فارق العقل عن قبول ما حكم به فأنكر النتيجة. وإلى ما ذكرنا الإشارة بقوله: وكثيراً ما يحكم الوهم الإنسانى بشيء ويكون كاذباً. وذلك إذا كان يحكم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات، كإنكاره لنفسه وللعقل والموجود لا في جهة، لأنّ عنده أنّ كلّ موجود في جهة ومشار إليه إشارة حسّية، لأنّه تابع للحسّ، وهو لا يدرك الموجود إلا كذلك. وأمّا أحكامه في ما يحسّ به فصحيحة إن شهد له العقل بذلك كحكمه أنّ جسمين لا يكونان في مكان واحد في زمان واحد. ويُساعد العقل في مقدّمات ناتجة لتقيضه أى لتقيض ذلك الشيء الذى حكم له، فإذا وصل إلى النتيجة رجع عمّا سلّمه على ما مرّ من المثال. ومثال

١- آ- كاذبة

٢- آ+ لا يضر و

آخر أخصّ بهذا الموضع،^١ و هو أنّه يُساعد العقل في أنّ الإنسان الكلّي موجود في الذهن و أنّه ليس في جهة، فإذا وصل إلى النتيجة، و هو أنّ بعض الموجود لا في جهة أنكرها.

١- قال الشارح العلامة: «و مثال آخر أخصّ بهذا الموضع»

هذا يقرب بما ذكره الشيخ في أوّل النمط الرابع من الإشارات (ج ١/ص ٢) من قوله: «قد يغلب على أوهام الناس أنّ الموجود هو المحسوس» الخ. و حاصله أنّ المدرك من الطبائع الكلّية أمر غير متحيّز و لا مشار إليه بإشارة حسية و بالجملة مما لا يناله الحسّ فيكون معقولاً مجرداً عن الأجسام و عوارضها، فثبت أنّ في الوجود مجردات عقلية و بطل قول المتكلمين المنكرين لوجودها.

و أقول: فيه نظر^(*) فإنّ المطلوب إثبات المفارق عن الموادّ في الوجود و التشخص الخارجيين و هو لم يثبت. و الذي ثبت بذلك البيان أنّ هذه المحسوسات من حيث ماهياتها المأخوذة بما هي هي أو من حيث وجوداتها الذهنية غير مادّية. و لا نزاع فيه، فإنّ للذهن أن يجرّد كلّ ماهية عن خصوصياتها و عوارضها و يحكم عليها حينئذ بالكلّية و نظائرها من العوارض الذهنية و المعقولات الثانية. و ذلك لا يوجب وجودها في العين على ذلك الوجه الذي تصوّره. و بالجملة المطلوب إثبات المفارق ذاتاً و وجوداً، و هو غير ثابت بهذا البيان. و الذي ثبت به - و هو إثبات المفارق ماهية و اعتباراً - غير مطلوب حتى أنّا لو فرضنا نفى المجردات بالكلّية و كون الوجود منحصراً في الأجسام و عوارضها لكان البيان جارياً فيها. و أمّا القول بوجود هذه الطبائع الجسمانية وجود آخر مفارقاً في الخارج كما رآه أفلاطون و متابعوه فذلك حديث آخر و فيه خطب عظيم كما سيّجئ إن شاء الله تعالى.

(*) أقول: النظر الذي أفاده المحشّى العلامة (قده) منظور فيه، أمّا أولاً فلأنّ ما أفاده الشيخ (قده) ردّ على أصحاب الوهم من غاغة المتكلمين و سائر المنتسبين إلى العلم و المعارف الذين يزعمون بنحو الموجبة الكلّية أنّ كلّ موجود محسوس، فثبت بهذا البيان أنّ بعض الموجود ليس بمحسوس، فإنّ المطلوب تنبيه على إبطال زعمهم الفاسد و ما كان مقصوده في أوّل النمط الرابع اثبات الوجود للمفارقات المحضة. و أمّا ثانياً فلأنّ الشيخ ذكر

وكلّ وهمي يخالف العقل كالخوف من الميت مثلاً، فهو باطل، لأنّ ما خالف العقل يستحيل أن يكون عقلياً لقوله: و العقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له بخلاف الوهم، فإنّه قد يوجب ذلك كما قرّنا.

و الثاني: المشهورات. و هي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها، إمّا لمصلحة عامّة أو لرقّة أو حميّة أو لقوى و انفعالات من عادات و شرائع و آداب، كقولنا: "العدل حسن و الظلم قبيح".

و الفرق بينهما و بين الأوليات هو أنّا إذا جرّدنا أنفسنا عن جميع الهيئات النظرية و العملية، و قدّرنا أنّا خلّقنا الآن دفعةً من غير أن شاهدنا أحداً و لا مارسنا عملاً، ثمّ عرض علينا هذه القضايا، فإنّا لانحكم بها بخلاف الأوليات. و لأنّ الأولى نحو: "النفي و الإنبات لا يجتمعان و لا يرتفعان" قد يكون مشهوراً، إذ المعتبر في شهرتها تطابق الآراء عليها، لا مطابقتها لما عليه الأمر في نفسه. فالمشهور قد يكون أولياً أى فطرياً و قد لا يكون. فلهذا قال:

و المشهورات أيضاً قد لاتكون فطرية^١ و إمّا قال: «أيضاً» ليعلم أنّ الوهميات أيضاً قد لاتكون فطرية، و أمثلته واضحة، و قد تكون فطرية كحكمه بأنّ جسماً

زعم هؤلاء بصور ثلاث ثانيها قوله: «و أنّ ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال» فنبّه على أنّ الطبيعة المشتركة المقولة على كثيرين الموجودة في الخارج لا تكون محسوسة مع كونها موجودة في الخارج أى نفس الطبيعة الإنسانية المشتركة الموجودة، غير محسوسة بجوهرها.

إن قلت: الإنسان المشترك موجود في العقل دون الخارج.

قلنا: قد أحسن المحقّق الطوسي (قده) في الجواب عنه حيث قال: «ينحلّ الاعتراض بالفرق بين طبيعة الإنسان التي يعرض لها الاشتراك و عدمه، و بين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك، فإنّ الأول يوجد في الخارج و العقل، و الثاني يوجد في العقل فقط». (م)

١- قوله (قدّس سرّه): «المشهورات أيضاً قد لا يكون فطرية»

إشارة إلى أنّ القضية الواحدة تصلح أن تكون مبدءً للبرهان و غيره من الصناعات باعتبارات مختلفة. فالمشهورات إذا كانت فطرية تصير مبدءاً للبرهان من حيث فطريتها و

واحداً في زمان واحد لا يكون في مكانين. و كون هذا الحكم عقلياً لا ينافي كونه وهمياً، لأنه قد يتفق حكمهما، لكنه يكون جزئياً من حيث هو مدرك الوهم، لأنه لا يدرك إلا كذلك، و كلياً من حيث هو مدرك العقل.

فمنه أى من المشهور الذى هو غير فطرى، ما يُبين بالحجة كحكمنا بأن الجهل قبيح، و منها أى و من المشهورات، باطل كقولهم: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" إن لم يُأوّل بأنّ نصره الظالم كفّه عن الظلم و إلا لكان حقاً لا باطلاً. و قد يكون الأوّل مشهوراً أيضاً من حيث عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقاً و إن كان سبب الشهرة و عموم الاعتراف به ذلك كقولنا: "الضدّان لا يجتمعان" بآئه أوّل و مشهور باعتبارين.

و الثالث: المقبولات، و هى قضايا تؤخذ عن شخص يُعتقد فيه، إمّا لأمر سماوى أو مزيد عقل و دين كالمأخوذات من أفاضل السلف و أمثال الخلف. و هو المراد من قوله: و من القضايا ما قبل أيضاً عمن يُحسن به الظن.

و الرابع: المخيلات، و هى قضايا تُؤثّر في النفس حالة الورود عليها تأثيراً عجيباً من قبض و بسط صادقة كانت أو كاذبة كقولك في ترغيب شرب الخمر: إنها ياقوتية سيّالة، و في تنفير تناول العسل: إنه مرّة مقيّنة، فترغب النفس في الأوّل و تنفر عن الثانى. و إليه أشار بقوله: و من القضايا ما يُؤثّر لا بتصديق^١ و في أكثر النسخ: "ما لا يؤثّر بتصديق" بل بقبض و بسط، و سُمّيت المخيلات، كحكمك بأنّ العسل مرّة

للجدل من حيث شهرتها، و إذا لم تكن فطرية فإن كانت كاذبة تصير مبدأ للسفسطة و إن كانت مظنونة أو محيَلة تصير مبدأ للخطابة أو للشعر.

١- قوله: «و من القضايا ما يؤثّر لا بتصديق»

لقاتل أن يقول: المقسم لهذه الأقسام هى القضية، و التصديق يرادفها أو يلزمها، فكيف يعدّ الوهيات و المخيلات من جملتها؟ فنقول: كلّ من الوهيات و الخيالات من شأنها أن يصدق بها، و هى ممّا وقع التصديق بها لأحد أو الإذعان لها بحسب وهم. فهى بهذا الاعتبار داخلة تحت المقسم و بحسب حالها عند العقل الصحيح تكون مقابلة له.

مُهوَّعة. وإِثْمًا لم يقل في المقبولات: "و سَمَّيتُ بها" لأنَّ قوله: «و من القضايا ما قبل» يدلُّ على إسمها.

الخامس عنده في هذا الكتاب: المشبَّهات. و هي قضايا يحكم بها العقل، لمشابهتها للواجب قبوله أو لغيره، و ليست هي بأعيانها. و سنذكر أسباب الاشتباه في المغالطة إن شاء الله العزيز. و هي المراد بقوله: و منها قضايا أى من القضايا قضايا، مزوَّرة مشبَّهة بأمر مروَّج بالتزوير، و سنذكرها يعنى في المغالطة.

و عند الجمهور: الخامس المسلَّات. و هي قضايا تُؤخَذ من الخصم ليعنى عليها الكلام في إبطال مذهبه أو دفعه، حقَّة كانت أو باطلة، كتسليم الفقيه كون القياس و الإجماع و غيرها من القواعد حُجَّةً، و المهندس امتناع إحاطة خطَّين مستقيمين بسطح.

و السادس: المظنونات. و هي قضايا يحكم العقل بها اتِّباعاً للظنِّ. و الظنُّ هو الحكم بالشئ مع الشعور بإمكان نقيضه كقولك: "فلان يطوف بالليل فهو سارق". و كائنه إثمًا لم يذكرهما لدخول المسلَّات في المقبولات باعتبار، و المظنونات في المشهورات باعتبار آخر. و في لفظه في التلويحات^١ هاهنا تلويح إلى ذلك.

فلا يستعمل في البراهين إلا اليقيني، سواء كان فطرياً أو يتي على فطري في قياس صحيح. و أمَّا غير اليقيني فالقياس المركَّب من الوهميات و المشبَّهات يسمَّى مغالطةً و سفسطة. و الغرض منه - بعد الامتحان و التحرُّز عنه - إفحام الخصم و تغليظه. و من المشهورات و المسلَّات جدلاً، و الغرض منه إقناع من هو قاصر عن درجة البرهان و إلزام الخصم أو دفعه. و من المقبولات و المظنونات خطابةً، و الغرض منها ترغيب المستمع في ما ينفعه من تهذيب الأخلاق و أمر المعاد و حثه على مواظبة العبادات و الزيادة في الصدقات. و من المخيلات شعراً، و الغرض منه انفعال النفس بالترغيب و التنفير و تروِّج الأصوات الطيِّبة و الألحان الحسنة.

فصل

في التمثيل

التمثيل و هو إثبات الحكم في جزئى لثبوتة في جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما، كقولهم: "العالم مؤلف فيكون حادثاً" قياساً على البيت، غير مفيد لليقين. و هو ما يدعى فيه شمول حكم كالحادث، لأمرين كالعالم و البيت، بناء على شمول معنى واحد لهما، و هو التأليف. و الفقهاء يسمّونه قياساً، و الصورة التى الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبیت أصلاً، و الأخرى كالعالم فرعاً، و المعنى المشترك علّة و جامعاً. فحدوده أربعة: الأصل و الفرع و العلّة و الحكم.

ثم يُقرّر أصحاب الجدل هذا النمط، و هو شمول الحكم لأمرين بناءً على شمول معنى لهما، بل عليّة المشترك، بطريقتين:^١

١- قوله (قدّس سرّه): «ثم يقرّر أصحاب الجدل هذا النمط بطريقتين»

اعلم أنّ التمثيل الذى هو أحد الأقسام الثلاثة للحجة هو أن يحاول الحكم على شيء بما يوجد في شبهه أو مثله أو مجانسه، و بالجملة أن يحكم على جزئى بمثل ما حكم على جزئى آخر يوافق في معنى جامع. و هو المعروف عند المتكلمين و الفقهاء و الأصوليين بالقياس لاستعمالهم التمثيل جميعاً. أمّا المتكلمون ففى مثل قولهم: السماء محدث لكونه مؤلفاً أو مشكلاً كالبيت، و يسمّون البيت و ما يقوم مقامه شاهداً، و السماء غائباً، و المؤلف و ما يجرى مجراه معنى جامعاً، و المحدث حكماً. و لابدّ في التمثيل التأمّن من هذه الأربعة. و أمّا الفقهاء فلا يخالفونهم إلا في الاصطلاحات و الأسامى فيسمّون الشاهد أصلاً و الغائب فرعاً و الجامع علّة أو وصفاً و الحكم قضية أو فتوى. و إذا ردّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا: السماء متشكّل، و كلّ متشكّل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وارد.

و أنواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثمّ ما اشتمل على جامع عدى. و أجوده ما كان الجامع فيه علّة للحكم. و هم يثبتون تعليله به تارة بالطرد و العكس و هو الدوران، و معناه التلازم وجوداً و عدماً. و هذا مع أنّه يقتضى أن يكون كلّ منهما علّة للآخر لا يجدى

أحدهما، ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين، والدوران عند متأخريهم، هو أن المعنى الشامل أى التأليف، حيث عهد كما فى البيت ونحوه، كان مقترناً بهذا الحكم أى الحدوث، وكذا بالعكس أى وحيث انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث، فهما متلازمان وجوداً وعدماً. فيقتربان فى محلّ النزاع، وهما فى حيّز الانقطاع عند مطالبة لمة عدم جواز انفكاكهما فى موضع لمعهده هذا المحتج، إذ مع جواز انفكاكهما فى موضع لا يلزم تلازمهما وجوداً وعدماً، ولا اقترانهما فى محلّ النزاع.

وإن قرّر على طريقة المتأخرين - وهو أن الحدوث دار مع التأليف وجوداً وعدماً، بمعنى أنه وجد فى بعض صور وجوده، وعُدّ فى بعض صور عدمه. و دوران الشيء مع الشيء وجوداً وعدماً على ما ذكرنا من التفسير، موجب لعلية المدار للدائر. فالتأليف علّة للحدوث - نُقْضَ بالجزء الأخير من العلّة و سائر الشرائط المساوية لها، لدوران الحكم مع كلّ منها وجوداً وعدماً على ما ذكر من التفسير، مع أن شيئاً منها ليس علّة بالاتفاق.

والثاني، ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء المتأخرين، والترديد الذى لا يكون بين المتناقضين عند متأخريهم، هو أنهم يعدّون صفات ما وجدّ فيه الحكم بالاتفاق الذى سقّوه الأصل أو الشاهد كقولهم: "علّة حدوث البيت إمّا التأليف أو الإمكان أو الجوهرية أو الجسميّة".

بطائل، لأنّ التلازم لو صحّ لما ثبت فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع.

وتارة بالسبر والتقسيم وهو أن يقال تعليل الحكم إمّا بكون البيت مشكلاً أو بكونه كذا أو كذا ثم يسبر فلا يوجد معللاً بشىء من الأقسام إلا بكونه متشكلاً فيعلل به. وهما مطالبون أولاً بكون الحكم معللاً و ثانياً بمحصّر الأقسام و ثالثاً بالسبر فى المزدوجات الثنائية فما فوقها ممّا يمكن. ولو سلم الجميع لما أفاد اليقين أيضاً، لأنّ الجامع ربّما يكون علّة للحكم فى الأصل لكونه أصلاً دون الفرع، إذ ربّما انقسم إلى قسمين يكون أحدهما علّة للحكم أينما وقع دون الثانى، وقد اختص الأصل بالأوّل. ثم إن صحّ كون الجامع علّة فى الفرع كان الاستدلال به برهاناً و التمثيل بالأصل حشواً. و موضع استعمال التمثيل الخطابة ثمّ الشعر و يسمى فى الخطابة اعتباراً.

و هو أيضاً ليس بشيء لأننا لانسلم انحصار العلة في ما ذكروا مع كثرة اللوازم و الأعراض، لجواز وصف آخر هو مناط الحكم أى عليته، لأن التردد غير دائر بين النفي و الإثبات، و لهذا قال: و لا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلق بشيء لا يُطلع عليه إلا بعد حين.

ثم يُثبتون أنّ ما وراء ما نسب إليه الحكم في الأصل أى ما عدا التأليف، آحاده غير صالحة لاقتضاء الحكم، لتخلف الحكم عن كلّ واحد في موضع آخر كما يقال: علة حدوث البيت ليست الإمكان و إلا لكانت صفات البارى حادثة، و لا الجوهرية و لا الجسميّة و إلا لكان كلّ جوهر و كلّ جسم كذلك، و أنّ الذي نسب إليه الحكم - أى التأليف - استقلّ دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر، لوجود الحدوث مع التأليف في ذلك الموضع دون الأوصاف المذكورة؛ فعلة الحدوث التأليف. و لا طائل تحته.

أمّا إلغاء كلّ ما سوى الذي نسب إليه الحكم أى إلغاء كلّ ما سواه عن درجة الاعتبار، فلا يتمشى و لا يتم، لأنّ ممّا سواه خصوصيّة محلّ الوفاق مع احتمال كونها شرطاً لعلية المشترك أو كونها علة للحكم. و هذا هو المراد من قوله: لبقاء احتمال أن يكون أى الحكم، في الأصل لخصوصه أى لخصوص الأصل، و تشخصه و تعينه و نفسه لا معنى يجوز أن يتعدّى أى من المعاني المشتركة بينهما، أو لمجموع الأوصاف أى أو لبقاء احتمال أن يكون الحكم في الأصل لمجموع الأوصاف، و هو أحوط، لاشتماله على العلة يقيناً.

و عند الزول عن هذا، و هو كون الحكم مضافاً إلى الخصوصيّة أو المجموع - أى بعد تسليم أنّ الحكم غير مضاف إلى الخصوصيّة و المجموع - لا يلزم المطلوب و هو كونه مضافاً إلى ما عينوه فإثمه، يجوز أن يكون أى العلة، إسمه كلّ واحد من قوله: اثنان اثنان و من قوله: أو ثلاثة ثلاثة و من قوله: و كلّ مرتبة من العدد، و خبر كلّ له مدخل، لأنّ كلّ مرتبة لها خواصّ ليست لغيرها، فيجوز أن يكون الصالح لاقتضاء

الحكم هو اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة من تلك الأوصاف دون الآحاد. وإذ ذاك فلا بدّ لهم من حصر عقود الأعداد وإبطال دخولها في العليّة. وذلك غير سهل. وأيضاً يحتمل انقسام ما عيّنه أى التآليف، إلى قسمين: أثيريّ مثلاً وعنصرى، لا يلازم أى الحكم وهو الحدوث، إلا لأحدهما، وهو التآليف العنصرى، ولا يوجد أى ذلك القسم الذى يلزمه الحكم في محلّ النزاع، فلا يثبت الحكم فيه. وهذا يقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط.

والفرق أنّ هناك جوّز إضافة الحكم إلى وصف غير التآليف، وهاهنا جوّز إضافته إلى هذا التآليف الخاصّ. فمن حيث إنّ الخاصّ يغيّر العامّ كان مثل الوجه السابق، لكونه مضافاً إلى وصف غير التآليف المطلق، ومن حيث إنّ مضاف إلى التآليف وإن كان خاصّاً كان غير الوجه السابق، فلهذا قال: «يقرب منه».

و دعوى استقلال الوصف الذى عيّنه في موضع آخر لاتنجمهم، لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء إحدى العلتين إلى أيهما ينضمّ اقتضى الحكم أى لذلك الموضع أيضاً صفات أخرى هي أجزاء العلّة إن اقترن التآليف بها اقتضى الحكم، وهو الحدوث، وإن انضمّ إلى هذه أيضاً اقتضاء فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء، فكأنّ للحدوث - وهو حكم عامّ - علتين مستقلّتين متغايرتين، جزء كلّ منهما التآليف، لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعى. وإليه أشار بقوله:

و يجوز أن يكون لحكم واحد عامّ كالحرارة مثلاً أسباب كثيرة كالحرارة والشعاع و مجاورة جسم حارّ، كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع معه آخر أى مع التآليف وصف آخر، فيقتضى الكلّ باجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام إلى عدّة الأوصاف إن التزم بعدها في الموضع الثاني لاحتياجه إلى السبر والتقسيم في الموضع الثانى وإلغاء ما سوى التآليف عن درجة الاعتبار. وفيه من الفساد ما فيه.

و هم يُنكرون جواز تعليل الحكم العامّ في المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة، ويُقيمون الحجّة عليه. ثمّ يرجع حاصل حجّتهم إلى التمثيل، لأنهم يقولون: لو جاز أن يكون

لحكم واحد عامّ علل متعدّدة، لكانت المتحرّكة لها علّة أخرى غير الحركة قياساً على الحرارة المعلّلة بأمور متعددة، و ليس فليس، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يعتني عليه التمثيل و هو عدم جواز تعليل الحكم العامّ بعلم متعدّد.

و أيضاً إذا جاز أن يكون لحكم واحد عامّ علل لا يصحّ قاعدتهم: إنّ العلّة في الشاهد أى الأصل، علّة في الغائب أى الفرع. و كذا الشرط أى كذا لا يصحّ قاعدتهم: إنّ الشرط في الشاهد شرط في الغائب، لجواز أن يكون لشيء عامّ أو مشخّص علل و شروط على سبيل البذل. أمّا العامّ فقد تقدّم مثاله، و أمّا المشخّص فسيأتى مثاله إن شاء الله العزيز.

و من قواعدهم أيضاً أنّ ما دلّ على أمر في الشاهد دلّ على مثله في الغائب فيقال: إن كانت الدلالة لذاته على الحكم العامّ فنسبناها إلى ما في الشاهد و الغائب سواء فلا حاجة إلى التمثيل. و إن كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة أو إثبات الدلالة، فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف. و هو أنّه لا يلزم من ثبوت الحكم في الأصل حينئذ ثبوته في الفرع، لجواز كون خصوصيّة الأصل شرطاً لعليّة المشترك أو خصوصيّة الفرع مانعة من علّة المشترك، فلم قلتم إنّ ليس كذلك لا بدّ له من برهان.

فصل

و هو في انقسام البرهان إلى برهان لمّ و برهان إنّ

الحدّ الأوسط قد يكون علّة نسبة الطرفين ذهنياً و عيناً، أى علّة لتصديق العقل بانتساب الأكبر إلى الأصغر نفيّاً أو إثباتاً في الذهن و الوجود أى لثبوت الأكبر

١- قوله (قدّس سرّه): «الحدّ الأوسط قد يكون علّة نسبة الطرفين ذهنياً و عيناً»

القياس البرهاني على ضربين أحدهما ما يكون الأوسط علّة لوجود الأكبر في ذاته و علّة لاعتقاد أنّ الأكبر موجود للأصغر. و هذا الضرب يسمّى برهان لمّ. و ثانيهما ما لا يكون الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه بل لاعتقاد وجوده في الأصغر. و هذا يسمّى برهان إنّ. و هو على قسمين، فإنّه لا يخلو إمّا أن يكون الأوسط مع كونه علّة لوجود

الأكبر في الأصغر و ليس علّة للأكبر نفسه فهو معلول له أو يكون الأوسط و الأكبر كلاهما متضايفين أو معلولى علّة واحدة. و الأول يسمّى دليلاً و الثانى لا يخصّ بإسم سوى برهان إن على الإطلاق.

أمّا مثال برهان المّم فكقولك: "هذه الخشبة مستّها النار، و كلّ خشبة مستّها النار فهي محترق أو القمر كرى و كلّ كرى يستفيد النور من المقابل على هذا الشكل". فمساس النار و هو الأوسط علّة للاحتراق نفسه و هو الأكبر و للتصديق بثبوته للخشبة و هي الأصغر و كذا الكرية علّة لاستفادة النور من المقابل، و للتصديق به للقمر.

أمّا مثال الدليل فقولك: "هذا المحموم ينوب حمّاه غباً و كلّ من ناب حمّاه غبا فحمّاه من عفونة الصفراء" فإنّ نوبة الغب معلول لكون الحمّى من عفونة الصفراء. و قولك: "إنّ القمر يتشكّل عند الاستنارة كذا و كذا و ما تشكّل عند الاستنارة كذا فهو كرى".

و أمّا مثال الإنّ المطلق فقولك: "هذا المحموم قد عرض له بول أبيض حائر في علّته الحارة، و كلّ من يعرض له ذلك خيف عليه السرسام". و أنت تعلم أنّ البول الأبيض و السرسام معلولان لعلّة واحدة و هي حركة الأخلاط الحارة إلى ناحية الدماغ و اندفاعها نحوه، و ليس أحدهما علّة للآخر و لا معلولاً. و كذا قولنا: "العالم مؤلّف و كلّ مؤلّف ذو مؤلّف فالعالم ذو مؤلّف" فإنّ المؤلّف بالفتح و ذى المؤلّف بالكسر معلولان للمؤلّف بالكسر. و هاهنا اشكالات:

أحدها أنّ جعل الدليل - و هو الاستدلال من المعلول على العلّة و هو لا يفيد اليقين - من أقسام البرهان و هو المفيد لليقين غير جائز.

و ثانيها أنّ الحكماء مصرّحون بأنّ العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه. و صرّح الشيخ الرئيس في الشفاء في الفصل الذى يلى هذا الفصل الذى في تقسيم البرهان بـ"أنّ ما لا سبب لنسبة محموله إلى موضوعه فإنّما أن يكون بيناً بنفسه و إمّا أن لا يبيّن البتة بياناً يقينياً بوجه قياسى". (برهان الشفاء ٩٤) هذا بعد ما أبدى الوجوه المحتملة في اكتسابه و أبطل جميعها بالتفصيل البليغ كما هو عادته في الشفاء. و هذا يناقض ما ذكره في هذا الفصل من كون الأوسط معلولاً لنسبة الأكبر إلى الأصغر التى هي النتيجة المطلوبة في البرهان الإثنى.

و ثالثها أنه يلزم على ما ذكره أن لا يمكن إقامة البرهان على وجود الواجب (جلّ ذكره) لبساطته و عدم كونه معلولاً بالبتة. و اللازم باطل لوجود البراهين على وجوده.

و رابعها أن الاستدلال بأحد المعين في التعقل كالمتضايين على الآخر و كذا بأحد المعين في الوجود كمعلولى علّة واحدة غير صحيح. أمّا في المتضايين فلما صرّح به الرئيس في هذا الفصل أيضاً بقوله: «و اعلم أن توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم، لأنّ نفس علمك بأنّ زيداً أخ هو علمك بأنّ له أخاً أو يشتمل على علمك بذلك، فلا يكون النتيجة أعرف من المقدمة الصغرى. فإن لم يكن كذلك بل بحيث يجهل إلى أن يتبيّن أن له أخاً فما تصوّرت نفس قولك زيد أخ. و أمثال هذه الأشياء الأولى لا تسمّى قياسات فضلاً عن أن تكون براهين». (برهان الشفاء ٩٠)

و أمّا في المعين فلعدم العلاقة اللزومية بينهما التي توجب انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر ليجعل أحدهما وسطاً و الآخر ذا الوسط.

و خامسها أنهم ذكروا في مثال ما كان الأوسط معلولاً للأكبر و لكنّه علّة لوجود الأكبر في الأصغر أن تقول: "هذا إنسان و كلّ إنسان حيوان فهذا حيوان" و تقول: "الإنسان حيوان و كلّ حيوان جسم فالإنسان جسم" و هذا فاسد، لأنّ الأكبر إذا كان علّة أو جزءاً للأوسط كان مبايناً في الوجود للأوسط فكيف يكون محمولاً عليه متحدّاً معه؟ و أيضاً الأكبر ذاتي للأصغر و قد صرحوا بأنّ الذاتي لا يعلّل و أنّه يبيّن الثبوت لذى الذاتي. فكيف يجعل أوسط علّة لما لا علّة له و لثبوت ما هو يبيّن الثبوت؟

و الجواب أمّا عن الأوّل فبأنّ الاستدلال من المعلول على العلّة يتصوّر بوجهين يكون بأحدهما دليلاً و بالآخر برهاناً، فإنّ العلّة لها اعتباران: اعتبار ذاتها بذاتها، و اعتبار نسبتها إلى المعلول. فهى بالاعتبار الأوّل علّة و بالاعتبار الثانى معلول لمعلوله. فالوسط إذا كان معلولاً لوجود الأكبر في الأصغر فإنّه يكون في إثبات جوهر الأكبر دليلاً و يكون في إثبات إثبة الأكبر للأصغر برهاناً إن. فالمطلوب في أحدهما غير المطلوب في الآخر، لأنّه في أحدهما وجود الأكبر في نفسه و في الثانى وجوده للأصغر، فإنّك إذا قلت: "هذا الخشب محترق و كلّ محترق فقد مسّه النار، فهذا الخشب مسّه النار" كان دليلاً و لكن إذا قلت في الكبرى: "و كلّ محترق فله محرق" كان برهاناً إن، فإنّ النتيجة هاهنا أن له محرقاً أو هو ذو

محرق مطلقاً. وهى هناك وجود المحرق المعين كالنار فى ذاته. وكذا إذا قلت: "هذا الجسم متحرك وكل متحرك فله محرك" كان برهان إن، و النتيجة أن لهذا المتحرك محركاً وإن أثبت به جوهر المحرك مثل إنسان أو ريح أو نار كان دليلاً.

وأما عن الثانى فبأن الأوسط فى برهان الإن وإن كان معلولاً لجوهر الأكبر فى ذاته إلا أنه علة لوجود الأكبر فى الأصغر بوجه، فإن قولنا: "هذا مؤلف وكل مؤلف مؤلف" يكون الأوسط معلولاً لذات المؤلف بالكسر و علة لوجوده النسبى له. وبهذا الاعتبار يكون القول برهاناً وبالأعتبار الأول دليلاً. وقولهم: "العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه" المراد به أن العلم اليقيني لا يحصل به إلا من طريق السبب لا مطلق العلم. وكذا قولهم: "ما لا سبب له لا يحصل العلم به" المراد العلم اليقيني، وأما العلم الغير اليقيني فكثيراً ما يحصل من الاستدلال بالآثار والمعلولات على عللها وأسبابها.

وأما عن الثالث فبأن الواجب جل مجده وإن لم يمكن عليه برهان حقيقى، إذ لا سبب له ولا جزء فلا برهان عليه ولا حد له إلا أن ذاته يكون مبرهنأ عليه ببرهان شبيه باللمى فى إفادة اليقين، فإن ذاته بذاته وإن كان أقدم من كل شىء لكن كونه صانعاً للعالم أو ما يجرى مجراه أى هذا المعنى النسبى مما له وسط. وهو مثل المصنوع فى قولنا: "العالم مصنوع" أو ما يشبهه فالوسط علة لإثبات كونه صانعاً للعالم فى قولنا: "العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فالعالم له صانع". فالمرهن عليه بالذات بهذا البرهان وجود الصانع للعالم. وإذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع فى نفسه وحصل العلم به بهذا التدبير علماً يقينياً أولاً. وذلك لأن وجود الشىء لغيره يقتضى وجوده فى نفسه بالضرورة. فصدق قولهم: «إما أن يكون العلم بيئاً بنفسه وإما أن لا يبين بياناً قياسياً» على سبيل منع الخلو دون الجمع، فإن المبين بالقياس البرهانى صانعته للعالم أو كونه منتهى سلسلة الممكنات ذاته بذاته، وأما وجود ذاته بذاته فهو إما يبين بنفسه بعد هذا البرهان لا به إلا بالعرض. وذلك للناظرين فى حقائق الآفاق والأنفس حتى يتبين لهم أنه الحق؛ وإما مكشوف بالمشاهدة الحضورية لطائفة أخرى لا ينظرون إلا إليه فيشهدون به على كل شىء.

وأما عن الرابع فبأن البرهان من أحد المتضايفين يمكن على الآخر لا على وجه توسيط المضاييف بل على توسيط السبب الموقع كما مرّ نظيره فى تحديد المضاف بمضاييفه. و

ذلك بأن يقال مثلاً: "هذا حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته، و كل حيوان كذلك فله ابن فهذا الحيوان له ابن". و المعان في الوجود كمعلولى علّة واحدة، فإن لم يكن بينهما علاقة لزومية فلم يمكن توسط أحدهما في البرهان على ثبوت الآخر شيء. و إن كان بينهما لزوم فستعلم أن تلازم المعين لا يكفي فيه مجرد كونهما معلولى علّة واحدة بل لابدّ مع ذلك من تحقق علاقة علّية و معلولية لكل واحد من المعلولين للآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلًا كما سيجى بيانه إن شاء الله تعالى. و الإشكال وارد على المصنّف حيث لم يقل به.

و أمّا عن الخامس فلأنّ الأكبر إذا كان جنساً للأوسط كالحیوان للإنسان أو كالجسم للحيوان كانت جنسيته باعتبار و علّيته باعتبار آخر. فللجسم مثلاً اعتبار يصح أن يحمل على الحيوان و غيره كالنبات و الجماد. و ذلك بأن لا يشترط فيه شرط زائد على مفهومه و معناه، و هو كونه جوهرًا ذا امتدادات ثلاثة سواء كانت معه صفة أخرى أو لم يكن. و له اعتبار آخر يكون هو بذلك الاعتبار غير محمول على الحيوان بل يكون علّة مادية و جزء له و مادة لصورته، و هى نفسه الحساسة. و ذلك بأن يشترط كونه مجردّ جوهر ذى امتدادات فقط حتى لو ضمّ إليه صفة أخرى لكانت عرضية خارجية عن ذاته. و كذلك حال الحيوان بالقياس إلى الإنسان. فلا تناقض بين كون الأكبر علّة للأوسط كالجسم للحيوان و بين كونه محمولاً عليه لاختلاف الجهة. فالسبب بالحقيقة غير محمول، و المحمول بالحقيقة غير سبب. و كذا لا تناقض بين كونه محمولاً على الأصغر حملاً بالذات و بين كونه محمولاً على الأصغر بواسطة حمله على الأوسط. و حمل الأوسط على الأصغر في مثال يكون المحدود فيه نوعاً و جنساً و جنس كالجسم و الحيوان و الإنسان مما يكون الأكبر فيه جزءاً لجزء الأصغر أعنى الأوسط، و جزء الجزء جزء لما في الأكبر من جهة عينيته مع الأصغر و جهة جزئية معه.

فإذا تقرّر ذلك فالعالي و الأكبر بحسب وجوده في نفسه علّة للمتوسط و كذا المتوسط بحسب وجوده في نفسه علّة للسافل و الأصغر و لكن حمل العالي على السافل أى وجوده له معلول للحمل المتوسط عليه و وجوده له.

و أمّا قولهم: "الذاتى لا يعلل" فمعناه أن حمل الذاتى على ذى الذاتى ليس بواسطة أمر خارج لا أنّه لا يكون حمله بواسطة ذاتى آخر هذا.

و اعلم أن اعتبار برهان اللّمّ و الإنّ في القياسات الاستثنائية يكون بالمستثنى. فإذا قلت: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" و استثنيت المقدّم كان البرهان لمياً. و لو استثنيت نقيض التالى كان إثياً لأنّ عدم المعلول معلول لعدم العلة. و إذا قلت: "إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة" و استثنيت المقدّم كان البرهان إثياً، و إن استثنيت نقيض التالى كان لمياً، لأنّ عدم العلة علة لعدم المعلول، فإنّ المستثنى هو بإزاء الأوسط في الحملات. ألا ترى أنّك لو رددت الاستثنائي إلى الحملى جعلت المستثنى وسطاً.

و اعلم أيضاً أنّ الأوسط ليس بالحقيقة علة لوجود اليقين بالنتيجة و إلا لكان المعلول في برهان الإنّ سبباً لوجود العلة، و هذا محال. على أنّ اليقين قد يحصل بالتواتر و التجربة و بالحسّ أيضاً، فلا شبهة في أنّها غير مغن عن العلة. و لا يكون لشيء واحد علل موجبة فوق واحدة بل السبب في إفادة النتيجة و اليقين أمر آخر. كيف؟! و اليقين نور عقلى، و النور لا يحصل إلا من نور أجلّ منه لكن الأوسط و سائر ما يتوصّل به إلى حصول العلم و اليقين معدّات لوجود النتائج إلا أنّ البرهان معدّ يلزمه اليقين. و التجربة و ما يجرى مجراه معدّات فقط.

و ممّا يتعلّق بهذا المقام أنّ المطلوب الواحد قد يكون عليه برهانان لميان من علمين مختلفين أحدهما تحت الآخر فيطلب في أحد العلمين علة الشيء و في الآخر علة علته. و بيان ذلك أنّ الأسباب أربعة: فاعل و غاية و هما مفارقان، و مادة و صورة و هما مقارنتان. و كلّ منهما يقع أوساطاً في البراهين اللّمّة.

فمن الأشياء ما له جميع الأسباب و منه ما ليس له إلا الفاعل و الغاية كالعقول التي صورتها ذاتها. و العلوم المختصة بمثل هذه يسمّى علوم المفارقات.

و ما له جميع الأسباب و لكنّ المادة غير متعيّنة فيه و لا داخله في حدّ صورته، فالعلم به يسمّى رياضياً و تعليمياً.

و ما كان له الجميع و له مادة معينة لا يمكن أن تفارقها صورته حدّاً و قواماً، فالعلم مخصوص بإسم الطبيعى. و يكون الفاعل و الغاية الحقيقيان خارجين عن موضوع هذه الصناعة و إن كان فيه فاعل و غاية غير حقيقيين، لدورهما و تغيرهما. فهما بالحقيقة بالمعدّ أشبه منهما بالفاعل و الغاية، فتوسطهما في البرهان غير صحيح، لأنّ البرهان يفيد

اليقين فتتأهيه الوقتية و الوجودية و الممكنة، فلا يصير مبادئ البرهان إلا على وجه تصوير تلك الجهات أجزاء لحدودها أو قيوداً لأطرافها على وجه الشرطية، فأمكن أن يكون عليه برهانان لميان من علمين مختلفين.

فإذا أقيم البرهان عليها من جهة العلتن القرينتين أعنى المادّة و الصورة كان العلم به طبيعياً. و إذا أقيم عليها البرهان من جهة العلتن المفارقتين كالعقل الفاعل على الدوام و الخير الذي لا قصور فيه كان العلم به إلهياً.

و كذلك العلم الطبيعي و الفلسفة الأولى تشتركان في النظر في تشابه الحركة الأولى و ثباتها لكن الطبيعي يأخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضدّ لها و المادّة البسيطة التي لا اختلاف فيها، و الفيلسوف يعطى العلّة المفارقة التي هي الخير المحض و العقل المحيط و العلّة الغائية الأولى التي هي الوجود المحض. فالطبيعي يعطى برهاناً لمياً مادامت الطبيعة و المادّة موجودتين، و الفيلسوف يعطى البرهان اللّمى الدائم مطلقاً و يعطى علّة دوام المادّة و الصورة التي لا ضدّ لها. و بالجملة إذا أعطى البرهان من العلل المقارنة كان من العلم الأسفل و إن أعطى من العلل المفارقة كان من العلم الأعلى.

و أمّا العلوم التي ليس بعضها تحت بعض فقد يتفق لمسألة واحدة برهان إنّ من أحدها و برهان لمّ من الآخر، كما أنّ العلم الرياضي يعطى برهان كروية الفلك بالدليل، و الطبيعي يعطى برهان لمّ. و لا يتفق في العلوم الجزئية أن يكون على مسألة واحدة برهانان لميان من علمين مختلفين و إلا لم يكن العلم جزئياً.

و البرهان يعطى اليقين الدائم و ليس في شيء من الفاسدات عقد دائم، لأنّ مقدماتها الصغرية لا تكون الدائمة الصدق، فلا تكون الوقتية و الوجودية و الممكنة مبادئ للبرهان إلا بتعمّل كما مرّ. فالفاسدات لا برهان عليها و لا حدّ، لأنّ البرهان و الحدّ متشاركان في الحدود كما بيّن، فما لا برهان عليه لا حدّ له. و الأشياء الضرورية الوقوع المتكرّرة بالعدد كالحسوف للقمر و الكسوف للشمس قد يبرهن و يحدّ لها لكن من جهة العلم بأسبابها لا من جهة مشاهدتها و مشاهدة آثارها المتغيرة، فإنّ أمثال ذلك قد يدرك و كانت معرضة للتغير، و قد يدرك و كانت مصونة عن التغير كما يدرك كسوف في وقت بالمشاهدة فلم يكن العلم إلا متغيراً فلم يكن يقيناً. و أمّا إذا أدركت من الأسباب فلم يكن العلم به

للأصغر أو انتفائه عنه في العين، و هو الخارج المعبر عنه بنفس الأمر كقولنا: "هذا الخشب مسته النار، و كل ما مسته النار فهو محترق، فهذا الخشب محترق" فمساس النار علّة لثبوت الاحتراق للخشب في الذهن و العين.

و البرهان الذي فيه ذلك أى ذلك الأوسط، يسمّى برهان لمّ لإعطائه اللميّة بالوجهين، فإنّ اللميّة هي العلّية. و لا يشترط في برهان اللّمّ كون الأوسط علّة للأكبر نفسه بل علّة لوجوده في الأصغر و إن كان معلوله كقولنا: "كلّ إنسان حيوان، و كلّ حيوان جسم"، فالحيوان ليس علّة لوجود الجسم في الخارج، لأنّه معلول وجوده فيه، بل لوجوده و ثبوته للإنسان.

و قد يكون أى الأوسط، علّة لنسبة الطرفين في الذهن فقط أي يكون العلّة للتصديق فحسب، لا له و للوجود، و يسمّى برهان الإنّ، لاقتصار دلالاته على إثيّة الحكم أى على ثبوته، دون لمّيته في نفسه.^١ و قد يكون هذا الأوسط أى الدالّ على إثيّة الحكم دون لمّيته، معلول النسبة أى نسبة الأكبر إلى الأصغر،^٢ في الأعيان إلا أنّه أظهر عندنا أى إلا أنّ الأوسط يكون أظهر عندنا أى من النسبة. فلهذا يجوز أن يستدلّ به عليها لا بها عليه، كقولك: "هذا الخشب مُحترق، و كلّ محترق مسته النار، فهذا الخشب مسته النار". فالاحتراق الذي هو الأوسط معلول النسبة التي هي مماسّة النار للخشب. و قد لا يكون هذا الأوسط^٣ معلول النسبة و لا علّتها، كما إذا كان الأوسط و الأكبر متلازمين و معلولى علّة واحدة كقولنا: "كلّ إنسان ضاحك و كلّ ضاحك كاتب".

متغيراً. و على هذا النحو يكون علم الأوّل جلّ إسمه بالموجودات و أعلى من هذا كما سنبيّن.

١- خ ل: + و قد يكون في نفسه

٢- آ: الأصغر الى الأكبر

٣- آ: الوسط

فصل

في بيان المطالب

و لأنّ العلم ينقسم إلى التّصوّر و التصديق فالمطلب إمّا أن يتوجّه نحو اكتساب التّصوّر، و هو اثنان: ما و أىّ، أو التصديق، و هو أيضاً اثنان: لم و هل. و مطلب ما يُطلب بها إمّا شرح الإسم كقولنا: "ما العنقاء" و يجب بتفصيل ما دلّ الإسم عليه إجمالاً. و هو إمّا حدّ بحسب الأسم، و إمّا رسم بحسبه^١ أو ماهيّة المسمّى بعد معرفة

١- قال الشارح (رحمه الله): «و هو إمّا حدّ بحسب الإسم و إمّا رسم بحسبه»

التحقيق أنّ الرسم لكونه عرضياً لا يقع في جواب ما هو مطلقاً سواء كانت شارحة أو حقيقية، و العرضى يقع في جواب أىّ و غير ذلك من المطالب العرضية على التفصيل المذكور. و أمّا التى يقع عند الاضطرار كما للبساط إذا عرفت بلوازمها فهى بالحدود أشبه منها بالرسم، لإيصالها إلى حاقّ الملزومات كما دلّ عليه كلام الرئيس فى الحكمة المشرقية إلا أنّها لايسمّى حدوداً لعدم تركبها من الجنس و الفصل، لا لعدم إفادتها المعنى المطلوب على التساوى فى المعنى و الصدق، فإنّ إفادة الناطق لأحد جزئى الإنسان البسيط أعنى نفسه ليست بأقصر من إفادة الحدّ المركّب من الحيوان الناطق لتمام ماهيته. و بالجملة فالمقول فى جواب ما هو منحصر فى حدّه أو ما يجرى مجراه إن كان السؤال بحسب الخصوصية أو جنسه إن كان السؤال عنه بحسب الشركة أو نوعه إن كان السؤال بحسب الخصوصية و الشركة معاً.

و أمّا ما وقع لصاحب حواشى التجريد من تجويز وقوع العرضى فى جواب ما الشارحة ناقلاً تارة من ظواهر أقاويل الحكماء و مستدلاً أخرى بـ "أنّ مطلوب الشارحة مقدّم على سائر المطالب كما صرّحوا به، فلولا أنّ المراد ما يعمّ الحدّ و الرسم بل التعريف اللفظى لم يصحّ هذا الحكم لجواز أن يعلم برسمه أولاً ثمّ يطلب به الهلّة البسيطة إلى آخر المطالب" فمنظور فيه.

أمّا الذى نقل منهم فالمراد فيه من الرسم إمّا ما يكون على سبيل التوسّع أو على ما ذكرنا من الحدود الاضطرارية. و أمّا ما ذكره من الدليل فغير مجد، لأنّ العلم برسم الشىء

وجوده كقولنا: "ما الحركة؟" ويكون الجواب بأصناف القول في جواب ما هو، و يقع الحدود الحقيقية في الجواب.

و ربّما أقيمت الرسوم مقامها توسّعاً أو اضطراراً، و طلب مفهوم الشيء يشملهما، فلهذا قال: و الطالب منها مطلب ما^١ و يطلب بها مفهوم الشيء و لأنّه يجوز وجود

ليس علماً به بالحقيقة بل علماً بوجه من وجوهه. و قد حَقَّقَ هذا هو و غيره من المحقّقين. و التعريف اللفظي ليس من المطالب التصوّرية.

١- قوله (قدّس سرّه): «و الطالب منها مطلب ما»

المطالب بالقسمة الأولى ثلاثة: مطلب ما و مطلب هل و مطلب لم. و كلّ منها منقسم إلى اثنين، فالمطالب ستّة في الحقيقة. و ما من مطلب إلا و يندرج تحتها أو يرجع إليها كما سيعلم، و لهذا يقال لها الأمّهات. فمطلب ما ينقسم قسمين: أحدهما طلب معنى الاسم كقولك: "ما العنقاء؟ و ما الخلاء؟" و الثاني طلب حقيقة الذات كقولك: "ما الحركة؟ و ما الجسم؟"

و مطلب هل ينقسم إلى قسمين: أحدهما كقولك: "هل الشيء موجود أم لا؟" و ثانيهما كقولك: "هل الشيء الموجود كذا أم لا؟" فهل إمّا بسيطة أو مركّبة.

و مطلب ما الشارحة مقدّم على جميع المطالب ثمّ هل البسيطة ثمّ ما الحقيقية فإنّ شرح الاسم يجوز أن يكون لمعدوم الذات. و لما طلب ما حقيقة الذات فلا يصح إلا بعد إثبات الذات، و هو بالحقيقة الحدّ. و ما لم يثبت الأمر كان ذلك شرحاً لإسمه. فإذا ثبت وجوده كان حدّاً لحقيقة الذات. و من هذا القبيل ما يوضع في أوائل العلوم وضعاً ثمّ يبيّن في ذلك العلم، فهو إمّا يكون تحديده على سبيل شرح الاسم لا على سبيل تحديد الذات. و إذا ثبت الوجود كان شرح الاسم بعينه حدّاً له. و يقال مطلب ما بحسب الاسم معرفة و بحسب حقيقة الذات علم، كما أنّ الحسّ معرفة و العقل علم.

ثمّ الحدّ يقال بالتشكيك على خمسة أشياء: فمن ذلك الحدّ الشارح لمعنى الاسم. و لا يعتبر فيه وجود الشيء كما علمت، فإن كان وجوده مشكوكاً فيه أخذ الحدّ على أنّه شارح للإسم كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع في افتتاح كتاب أقليدس. فإذا صحّ له وجود علم أنّ الحدّ لم يكن بحسب الإسم فقط، كما عند ما بيّن وجود ذلك المثلث في أوّل

الشيء في ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي الأضلاع عند من لم يعرف الشكل الأول من كتاب الأصول، فإذا سأل بما عن مفهوم الإسم الدالّ عليه فقال: "ما المثلث المتساوي الأضلاع؟" كان الجواب و "هو سطح يحيط به ثلاثة خطوط متساوية" حدّاً بحسب الإسم. و إذا عرفت وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدّاً بحسب الحقيقة. و الجواب الواحد يكون حدّاً بحسب الإسم و الحقيقة بالنسبة إلى شخصين أو إلى شخص في وقتين.

المقالة الأولى منه. و يقال حدّ لما كان بحسب الذات فمنه ما هو نتيجة برهان و منه ما هو مبدأ برهان و منه ما هو حدّ تامّ مجتمع منهما. و منه ما هو لأمر لا علل لها و لا أسباب أو أسبابها و عللها غير داخلّة في جواهرها مثل تحديد النقطة و الوحدة و ما أشبه ذلك، فإنّ حدودها لا بحسب الإسم فقط و لا مبدأ برهان و لا نتيجة برهان و لا مركّب منهما. اعلم أنّه قد مجتمع في الشيء الواحد علل فوق واحدة حتى الأربعة كلها. و ستعلم أنّ العلل الذاتية مقوّمه لحقيقة الشيء. فإذا كان مثل ذلك الشيء فيدخل في مطلب مائتته الحقيقية التامة جميع تلك العلل. و قد يكون لبعض الأشياء بعض العلل دون بعض. و لذلك لا يدخل في حدود التعليمات و لا براهينها علّة مادية لما ذكرنا. و إذا كان للشيء علّة مساوية أو أعمّ و كانت ذاتية فدخولها ظاهر. و أمّا العلل التي هي أخصّ من الشيء كما [أنّ] للحرارة عللاً مختلفة كالحركة و النار و النور و كما أنّ للحمّى عللاً كالعفونة و الحركة العنيفة للروح أو اشتعال من غير عفونة و للصوت أيضاً أسباب كانطفاء النار و انكسار قمقمة و قرع عنيف. فليس لشيء منها مدخل في الحدود و مدخل في البراهين.

أمّا عدم دخولها في الحدّ فلأنّ المطلوب فيه المعنى الجامع لأفراده إن وجد مثل القرع و المقام الجامع لأنواع الصوت فيكون هو العلية التي يدخل في الحدّ. و أمّا العلل الخاصة فلحدود أنواع الشيء مثل انطفاء النار لحدّ الرعد لا لحدّ الصوت المطلق. و قد يحدّ الشيء بجميع علله الأربع إن كانت ذاتية له كمن يحدّ القدوم بأنّه آلة صناعية من حديد شكلها كذا ليقطع الخشب نحتاً. فالآلة جنس و الصناعية يدل على الفاعل و الشكل على الصورة و النحت على الغاية و الحديد على المادّة.

و هل إمّا بسيط يُطلب بها وجود الشيء أو لا وجوده كقولنا: "هل الحركة موجودة أم لا؟" و يتخلّل في الترتيب الطبيعي بين مطلبى ما، لأنّ السؤال عن وجود الشيء يكون بعد معرفة مفهومه، لأنّ ما لا يفهم لا يسأل عن وجوده و عدمه. و لجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشكّ في وجود مدلوله جاز هذا السؤال. و إمّا السؤال عن ماهيّته يكون بعد معرفة وجوده، لأنّ طالب ماهيّة الحركة إمّا يطلب حقيقة أمر موجود فيتقدّم علمه بوجوده، و يكون بهل البسيطة. و إمّا مركّب يُطلب وجود شيء له كقولنا: "هل الحركة دائمة أم لا؟"

و قوله: و هل يُطلب به أحد طرفي نقيض ما قرّن به يشملهما، لأنّ ما قرّن به إن كان الموجود فهو البسيط و إلا فهو المركّب، لأنّ الموجود محمول في: هل البسيطة، و رابطة في المركّبة كما يقال: "هل الحركة موجودة بحال الدوام أم لا؟" و جوابه بأحدهما أى بأحد طرفي النقيض. و هو أنّها موجودة أم لا في البسيط، و دائمة أم لا في المركّب.

و أيّ و يُطلب به التمييز أى تمييز الشيء عمّا يشاركه في الجنس أو في الوجود تمييزاً ذاتياً أو عرضياً كقولنا: "أى حيوان هو؟" فيُجاب بأنّه ناطق أو ضاحك. و لمّ و يُطلب به علّة التصديق،^١ أى الحدّ الأوسط المقتضى للجزم بصدق النتيجة، كقولنا: "لم كان العالم حادثاً؟" فيقال: "لأنّه متغيّر، و كلّ متغيّر حادث، فالعالم

١- قوله: «و لم يطلب به علّة التصديق»

كما أنّ كلّاً من مطلب ما و مطلب هل ينقسم على قسمين كذلك مطلب لم ينقسم أيضاً على قسمين: أحدهما طلب علّة اعتقاد القول و التصديق به في قياس ينتج مطلوباً. و الثانى علّة الأمر في نفسه كالمادّة و الطبيعة أو علّة وجوده في نفسه كالفاعل و الغاية. و مطلب لم هو بالقوّة مطلب ما، لأنّك إذا قلت: "لم ج ب" كأثك قلت: "ما السبب في أنّ ج ب أو ما الوسط في أنّ ج ب" إلا أنّه مطلب لم بالقياس إلى النتيجة و يكون بالفعل، و مطلب ما بالقياس إلى الحدّ الأوسط و يكون بالقوّة. و كذا مطلب أىّ داخل تحت هل المركّبة. و باقى المطالب العرضية كمطالب كم و كيف و أين و متى و غيرها يدخل تحت مطلب أىّ كما ذكره الشارح. و إمّا كما لا نطلب بما الحقيقية إلا بعد مطلب هل البسيطة كذلك لا نطلب بلم

إلا بعد مطلب ما. و عن كل واحد منهما جواب آخر إذا كان المطلوب مركباً لكن الجواب الحقيقي في السؤال عن لم هو الجواب بالعلّة الذاتية التي هي الواسطة.

ثم إنّ العلة الذاتية مقوّمه للشيء فهي إذن داخله في الحدّ فيقع في جواب ما هو فيتفق إذن الداخل في الجوابين. مثاله: لم انكسف القمر؟ فنقول: لأنّه توسّطت بينه و بين الشمس الأرض فمحي نوره، ثمّ نقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نور القمر لتوسّط الأرض بينهما؛ لكن هذا الحدّ الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان بل حدّين. و الذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان أولاً - و هو الحد الأوسط - يكون محمولاً في الحدّ بعد الأول. و الذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحدّ محمولاً أولاً، لأنك تقول في البرهان: إنّ القمر قد توسّطت الأرض بينه و بين الشمس، و كلّ مستضىء من الشمس يتوسّط الأرض بينهما فإنّه ينمحي ضوئه، فينتج: إنّ القمر ينمحي ضوئه. ثمّ تقول النمحي ضوئه منكسف فالقمر إذن منكسف. فأولاً حملت التوسّط ثم الانمحاء. و في حدّ التامّ تورد أولاً الانمحاء ثم التوسّط لأنك تقول: إنّ انكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسّط الأرض. فإن جعلت كلّ واحد من توسّط الأرض و انمحاء ضوء القمر حدّاً إذا كان اتفق أن كان مميزاً فكان حدّاً ما و إن لم يكن تامّاً. و إذا وقع أحدهما في القياس وسطاً سمى مبدأ برهان، و سمى الذي يكون منهما الطرف الأكبر نتيجة برهان كقولك: إنّ الكسوف انمحاء ضوء القمر.

و هذا إنّما يتفق إذا كان بعض أجزاء الحدّ التامّ علّة للجزء الآخر، فإن اقتضرت على العلّة كتوسّط الأرض كان الحد مبدأ برهان؛ و إن اقتضرت على المعلول كالانمحاء كان الحدّ نتيجة برهان، و الحدّ التام هو مجموعهما مع الجنس.

و اعلم أنّ الموجودات على ضربين: منها ما ينفك وجود ماهيتها عن وجود غايتها و ينفك مبدأ وجودها عن غاية وجودها، فمطلب ما هو فيها يفارق مطلب لم. و ذلك المركّبات و الجسمانيات الكائنة الفاسدة. و منها ما لا يفارق وجود ماهيتها عن وجود فاعلها و غايتها و إنّ مبدأ وجودها و غايتها شيء واحد غير مختلف، ففي مثلها يكون مطلب ما هو و لم هو شيئاً واحداً كالمفارقات و الإبداعات.

و قد صرّح بذلك المعلّم الأوّل في كتاب أثولوجيا في مواضع كثيرة منه.

حادث". و قد يُطلب به علّة الشيء في الأعيان كقولنا: "لِمَ كان المغناطيس يجذب الحديد؟"

فهذه هي أصول المطالب العلميّة. وإثما سَمّاها أصولاً لأنّه لا يقوم غيرها مقامها، و لرجوع غيرها إليها، و لاحتياج الحدّ و البرهان إليها دون غيرها. و لهذا تُسمّى أيضاً بآثمّات المطالب. و لأنّ من لا يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسأل عن وجوده مطلقاً، كذلك لا يسأل عن وجوده بصفة كذا، و لا عن العلّة في انتسابه إلى غيره أو في وجوده في الخارج أو في اتّصافه بصفة كذا، فيلزم تقدّم مطلب ما بحسب الإسم على جميع المطالب، و هو واضح.

و من فروعها أى فروع أصول المطالب، و هى ما يستغنى بغيرها عنها، كيف الشيء و ما يقال في جوابه كيفيّة مثل أنّ الشيء أسود و أبيض.

منها قوله في الميمر الخامس (ص ٦٩): «إنّ ما هو و لم هو في العقل شىء واحد، لأنك إذا علمت ما العقل علمت لم هو. و إثما يختلف ما هو و لم هو في الأشياء الطبيعيّة». و منها في ذلك الميمر أيضاً: «و قد نجد في عالمنا أيضاً هذا ما الشىء و لم هو شيئاً واحداً مثل كسوف القمر، فإنك تقول: ما الكسوف؟ فتصفه بصفة. و إذا قلت: لم كان الكسوف؟ و صفته بتلك الصفة بعينها. فإن كانت هاهنا في العالم الأسفل يوجد ما الشىء و لم هو شيئاً واحداً مثل فالحرى أن يكون هذا لازماً في الأشياء العاليّة».

و منها قوله (ص ٧٠): «إنّ العقل أبدع تاماً كاملاً بلا زمان. و ذلك أنّه كان مبدأ إبداعه و ماثيته معاً في دفعة واحدة. فلذلك صاراً إذا علم أحد ما العقل علم لم كان أيضاً، لأنّ مبدعه لما أبدعه لم يزد في تمام كونه. بل أبدع غاية العقل مع أوّل كونه. و إذا أبدع غاية الشىء مع أوّل كونه لم يقل لم كان ذلك الشىء، لأنّ لم إثما يقع على تمام الشىء، فإذا كان تمام الشىء مع أوّل كونه سواء فإذا كنت عرفت ما الشىء علمت لم كان. و ذلك لأنّ الماثية إثما يقع على كون الشىء الذاتى الطبيعى، فإذا كان حدوث أوّل الشىء و آخره معاً و لم يكن بينهما زمان استغنيت بمعرفة ماهية الشىء عن لم كان، و إنك إذا عرفت ما هو عرفت لم كان أيضاً كما وصفناه» إلى غير ذلك من مواضع تصرّحاته.

و كم، و ما يقال في جوابه يسمى كمية كانت كمية متصلة، و هى التى لأجزائه عند التجزئة حدّ مشترك، كالمقادير أو منفصلة، و هى ما لا يكون كذلك، كالأعداد.

و أين الشيء و يُطلب به نسبة الشيء إلى مكانه، و متى و يُطلب به نسبة الشيء إلى زمانه. و قد يُعني عنهما أى عن أين و متى أيّ إذا قُرِنَ بما يُطلب كما يقال: "في أيّ مكان هو؟ أو في أيّ زمان هو؟" فيُعني أيّ عن أين و متى. و على هذا غيرهما نحو: "على أيّ كيفية هو؟ أو على أيّ كمية هو؟".

و المشهور أنّ هل المركّب يقوم مقامها جميعاً، فإنّه إذا قيل: "كيف لون زيد، و كم طوله، و أين مكانه، و متى زمان وجوده؟" فيقوم مقامها: "هل لونه أبيض أم لا، و هل طوله أربعة أذرع أم لا، و هل هو في البيت أم لا، و هل وُجِدَ في الزمان الفلاني أم لا؟"

و من المطالب مطلب من الشيء و يُطلب به خصوص ما عُرِفَ أنّه عاقل لذاته، لاختصاص "مَنْ" بأولى العقل، و يجاب بأنّه زيد و نحوه. و كلّها مطالب جزئية تنزل عن أن تُعدّ في الأمّهات، لأنّها تطلب علوماً جزئية بالقياس إلى المطالب المذكورة و لاتعمّ فائدتها، فإنّ ما لا كيفية له لا يُسأل عنه بكيف، و كذا أخواتها.

المقالة الثالثة

في المغالطات و بعض الحكومات
بين أحرف إشراقية و بين بعض أحرف المشائين
و فيها فصول

الفصل الأول

في المغالطات

أقول قبل الشروع فيه: إنّ صاحب الكتاب لم يورد في هذا الباب أنواع الغلط بالتفصيل و لا أسبابها على ما هو القانون الصناعي، بل اقتصر على إيراد بعضها و ذكر أمثلة منشورة^١ لها. و أنا أقدم ذكر أسبابه، فإنّ في ضمنه يجيء ذكر أنواعه فنقول: كلّ قياس يُنتج ما يناقض وضعاً ما فهو تبكيت. فإن كان حقّاً أو مشهوراً كان برهانياً أو جدلياً،^٢ و إلا فسفسطى يُشبه البرهان أو مشاغبي يُشبه الجدل. و لابدّ

١- آ: منشورة

٢- قال الشارح العلامة: «فهو تبكيت فإن كان حقّاً أو مشهوراً كان برهانياً أو جدلياً»
التبكيت قسمان: مغالطى و غير مغالطى. فالتبكيت المغالطى قياس يستعمله المتشبه بالجدلى أو التعليمى لينتج تقيض وضع ما. و التبكيت الغير المغالطى ما يستعمله الحكيم لينتج تقيض وضع ما. و الحرىّ به أن لا يسمّى هذا تبكيتاً أو توبيخاً أو تضليلاً كما قاله في الشفاء. و كما أنّ من الأمور ما هو حقّ و ما هو مشتبه كالسمّى بالإنسان منه ما هو إنسان حقيقى و منه ما هو شبح للإنسان غير حقيقى، و من الحسنّ ما هو مطبوع و منه ما هو مجلوب ينظر به، و فى الجمادات ما هو فضّة أو ذهب بالحقيقة، و منه ما هو مفضّض

مغشوش أو ملون مصبوغ من غير حقيقة أصلاً؛ ولكلّ من المتقابلات الواهية لا بدّ من نوع مشابهة بمقابلة الحقّ ليروّج؛ كذلك يكون من الحكيم تسمية ما هو مبرهن بالحقيقة و منه ما هو مزورّ بموه، و يكون من القياس ما هو حقّ موجود و منه ما هو تبيكيت سوفسطائي أو مشاغبي. و هو قياس يرى أنّه مناقض للحقّ و نتیجته نقيض الحقّ، و ليس كذلك أو مناقض للمشهور و نتیجته نقيض المشهور، و ليس كذلك. و لا بدّ من ترويج توجبه مشابهة يروّجه من غير أن يشعر به المغالط إن كان سوفسطائياً. و لا يشعر به أكثر الناس سواء كان المغالط سوفسطائياً أو مشاغبياً. و لهذا الترويج و المشابهة أسباب كثيرة ذكر الشارح على وجه الضبط أخذاً من كتاب الشفاء.

و اعلم أنّ الحكيم المبرهن يكون في غاية الندرة، و أكثر الناس عاميون، و المشتغلون بمواظبة العلوم قليل بالنسبة إليهم. ثمّ الأكثر من هذا القليل إمّا جديون أو مغالطون. و أكثر الباقين من هؤلاء الأقلّين يرجّح عنده و يقدم لديه إثارة لظنّ الناس به أنّه حكيم، و لا يكون حكيماً على إثارة لكونه في نفسه حكيماً و لا يعتقد الناس فيه ذلك، كما حكى الشيخ الرئيس في الشفاء بقوله: «و لقد رأينا و شاهدنا في زماننا قوماً هذا وصفهم، فإنّهم كانوا أولاً يتظاهرون بالحكمة و يقولون بها و يدعون الناس إليها، و درجتهم فيها سافلة فلما عرفناهم أنّهم مقصورون و ظهر حالهم للناس أنكروا أن يكون للحكمة حقيقة و للفلسفة فائدة. و كثير منهم لما لم يمكنه أن ينسب إلى صريح الجهل و يدعى بطلان الفلسفة عن الأصل و أن ينسلخ كلّ الانسلاخ عن المعرفة و العقل قصد المشائين بالسلب و كتب المنطق و التابين عليها بالعيب، فأوهم أنّ الفلسفة أفلاطونية و أنّ الحكمة سقراطية و أنّ الدراية ليست إلا عند القدماء من الأوائل و الفيثاغورثيين من الفلاسفة. و كثير منهم قال: إنّ الفلسفة و إن كان لها حقيقة ما فلا جدوى في تعلمها و إنّ النفس الإنسانية كالبهيمية باطلة، و لا جدوى للحكمة في العاجلة. و أمّا الآجلة فلا آجلة. و من أحبّ أن يعتقد فيه أنّه حكيم و سقطت قوّته عن إدراك الحكمة لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصاً. و من هاهنا يبتّ المغالطة التي يكون عن قصد و ربما كانت عن ضلالة» انتهى كلامه.

و الغرض من نقله أن يعرف أنّ المغالطة لها سبب فاعلى هو العقل الناقص أو الوهم الرافع، و سبب غائى هو الشهرة عند الناس بمراياته و تعظيمهم إيّاه و النظر إليه بعين

فيهما من ترويج يقتضيه^١ مشابهة، إمّا في مادة بأن يُشبه الحقّ أو المشهور، ولا يكون شيئاً منهما، أو في صورة بأن يُشبه ضرباً منتجاً ولا يكون إياه.

فالمغالطة قياس تفسد صورته أو مادّته أو هما جميعاً. والآتي به غلط في نفسه مغالط لغيره. ولولا القصور - وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره - لما تمّ للمغالط صناعة. فهي صناعة كاذبة تنفع بالعرض بأنّ صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على أن يُغالط المغالط وأن يمتحن بها أو يُعانده.

فموادّها المشبّهات لفظاً أو معنى. ومن المشبّهات معنى الوهميّات، وهي ما يحكم به بديهية الوهم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات على ما مرّ.

ولهذه الصناعة أجزاء ذاتيّة صناعيّة وخارجيّة. والأولى^٢ ما يتعلّق بالتبكيك المغالطي. وعلى هذا فنقول: إنّ أسباب الغلط على كثرتها ترجع إلى أمر واحد كما قلنا، وهو عدم التمييز بين الشيء وبين ما يُشبهه.

ثمّ إنّها تنقسم إلى ما يتعلّق بالألفاظ وإلى ما يتعلّق بالمعاني. والأوّل إلى ما يتعلّق بالألفاظ لا من حيث تركّبها، وإلى ما يتعلّق بها من حيث تركّبها.

والأوّل لا يخلو إمّا أن يتعلّق بالألفاظ أنفسها. وهو أن تكون مختلفة الدلالة، فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره، ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز و

التوقيير والرياسة. والسبب الصوري لها هو صورة الكذب والخيانة في الباطن والتشبه بزيّ العلماء والحكماء في الظاهر بالكلام المزخرف والمنطق المزور. ثم إنّ المغالطين كما ذكره صاحب الشفاء طائفتان سوفسطائيّ ومشاغبى. فالأوّل هو الذى يترأى بالحكمة ويدعى أنّه مبرهن ولا يكون كذلك. والثاني هو الذى يترأى بأنّه جدلى وأنّه آت بقياس من المشهورات المحمودة وليس كذلك. والحكيم بالحقيقة هو الذى إذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه أو غير نفسه قال حقّاً وصدقاً فيكون قد عقل [س: عقد] الحقّ عقلاً مضاعفاً. وذلك لاقتداره على قوانين يميز به الحقّ والباطل. فهذا الذى إذا فكر وقال أصاب وإذا سمع من غيره قولاً كاذباً أمكنه إظهاره. والأوّل بحسب ما يقوله والثاني بحسب ما يسمعه.

١- آ، ج: نقيضه

٢- س: فالأولى

الاستعارة و ما يجرى مجراها، و يسمّى جميعاً بالاشتراك اللفظي. و إمّا أن يتعلّق بأحوال الألفاظ. و هى إمّا أحوال ذاتيّة داخلّة فى صيغ الألفاظ قبل تحصلها كالاشتباه فى لفظ المختار بسبب التصريف إذا كان بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول، و إمّا أحوال عارضة لها بعد تحصلها كالاشتباه بسبب الإعجام و الإعراب.

و المتعلّقة بالتركيب تنقسم إلى ما يتعلّق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال: كلّ ما يتصوّر العاقل فهو كما يتصوّر، فإنّ لفظة "هو" تعود تارة إلى المعقول و أخرى إلى العاقل؛ و إلى ما يتعلّق بوجوده و عدمه. و هذا الأخير ينقسم إلى ما يكون التركيب فيه موجوداً فيظنّ معدوماً، و يسمّى تفصيل المركّب، و إلى عكسه، و يسمّى تركيب المفصل.

و أمّا المتعلّقة بالمعاني فلا بدّ و أن يتعلّق بالتأليف بين المعاني، إذ الأفراد لا يتصوّر فيها غلط لو لم يقع فى تأليفها بنحو ما. و لا يخلو من أن يتعلّق بتأليف يقع بين القضايا أو بتأليف يقع فى قضيّة واحدة.

و الواقع بين القضايا إمّا قياسى أو غير قياسى. و المتعلّقة بالتأليف القياسى إمّا أن تقع فى القياس نفسه لا بقياسه إلى نتيجته، أو تقع فيه بقياسه إلى نتيجته. و الواقعة فى نفس القياس إمّا أن تتعلّق بمادّته أو تتعلّق بصورته.

أمّا المادّيّة فكما يكون مثلاً بحيث إذا رُتبت المعانى فيه على وجه يكون صادقاً لم يكن قياساً، و إذا رُتبت على وجه يكون قياساً لم يكن صادقاً كقولنا: "كلّ إنسان ناطق من حيث هو ناطق، و لا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان" إذ مع إثبات قيد "من حيث هو ناطق" فيهما تكذب الصغرى و مع حذفه عنهما تكذب الكبرى. و إن حذف من الصغرى و أثبت فى الكبرى ليصدق، اختلّت صورة القياس، لعدم اشتراك الأوسط. و يُشبهه قوله تعالى: «و لو عَلِمَ الله فيهم خيراً لأسمعهم و لو أسمعهم لتولّوا»^١ لأنّ الإسماع الذى هو تالى الصغرى قلبى، و الذى هو مقدّم الكبرى سمعى. و تقرير الباقي لا يخفى بعد الاطلاع على المثال الأوّل.

و أمّا الصوريّة فكما يكون مثلاً على ضرب غير منتج. و جميع ذلك يسمّى سوء التأليف باعتبار البرهان، و سوء التبكيث باعتبار غير البرهان.

و أمّا الواقعة في القياس بالقياس إلى نتيجه فتتقسم إلى ما لا تكون النتيجة مغايرة لأحد أجزاء القياس، فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات، و يُسمّى مصادرة على المطلوب؛ و إلى ما تكون مغايرة لكتّنها لا تكون ما هي المطلوب من ذلك القياس، و يُسمّى وضع ما ليس بعلة علة، كمن احتجّ على امتناع كون الفلك بيضياً بأنّه لو كان بيضياً و تحرك على قطره الأقصر لزم الخلل و هو محال، إذ المحال ما لزم من كونه بيضياً، بل منه مع تحرّكه حول الأقصر، إذ لو تحرك على الأطول لما لزم ذلك.

و أمّا الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمّى جمع المسائل في مسألة كما يقال: زيد وحده كاتب، فإنّه قضيتان، لإفادته أنّ غيره ليس بكاتب.

و أمّا المتعلّقة بالقضيّة الواحدة فإنّما أن تقع في ما يتعلّق بمجزئى القضيّة جميعاً، و ذلك يكون بوقوع أحدهما في مكان الآخر، و يُسمّى إيهام العكس؛ و إمّا أن تقع في ما يتعلّق بمجزء واحد منها. و ينقسم إلى ما يورد فيه بدل الجزء غيره ممّا يُشبهه كعوارضه أو معروضاته مثلاً، و يُسمّى أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الإنسان أنّه يلزمه التوهّم و التكليف، فظنّ أنّ كلّ متوهّم مكلف. و كمن رأى إنساناً أبيض يكتب، فظنّ أنّ كلّ كاتب يكون كذلك. فأخذ المتوهّم و الأبيض بدل الإنسان. و إلى ما يورد فيه الجزء نفسه و لكن لا على الوجه الذي ينبغي، كما لو يؤخذ معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب إنسان، أو لا يؤخذ معه ما هو منه من الشروط أو القيود، كمن يأخذ غير الموجود كاتباً غير موجود مطلقاً، و يُسمّى سوء اعتبار الحمل. فقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعاً: منها ستّة لفظيّة تتعلّق ثلاثة منها بالبسائط، هي الاشتراك في جوهر اللفظ و في أحواله الذاتيّة و في أحواله العرضيّة. و ثلاثة منها بالتركيب، و هي التي في نفس التركيب و تفصيل المركّب و تركيب المفصل. و سبعة معنويّة، أربعة منها باعتبار القضايا المركّبة. و هي سوء التأليف و المصادرة على المطلوب. و وضع ما ليس بعلة علة و جمع المسائل في مسألة واحدة، و ثلاثة

باعتبار القضية الواحدة. وهى إيهام العكس و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و سوء اعتبار الحمل. فهذه هى الأجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة.

و أمّا الخارجيات فما يقتضى المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب و سوق كلامه إلى الكذب بزيادة أو تأويل أو إيراد ما يُحيرُه أو يُخيِّبُه من إغلاق العبارة أو المبالغة فى أن المعنى دقيق أو السفاهة أو ما يمنع من الفهم كالخلط بالحشو و الهذيان و التكرار و غير ذلك ممّا اشتمل عليه كتاب الشفاء و غيره من المطولات.

و إنّما لم يتعرّض المصنّف للخارجيات، لأنّه لا يتعاطاها إلا من ليس له قدم راسخة فى العلم و لا معرفة بالقوانين المغالطية المختصة بالأقيسة، و كان فى طبعه ميل إلى الإيذاء أو غلب عليه حبّ الرياسة و الغلبة و الاستيلاء، إلا أنّى لم أر إهمال التنبيه عليها، لكونه أكثر استعمالاً فى زماننا هذا، إذ الأكثرون لعدم معرفتهم القوانين و محبّتهم الغلبة و عدم الاعتراف بالحقّ، يعدلون إلى أمور خارجة عن القياس يقصدون بها إيذاء الخصم و الاستيلاء عليه و إيهام العوام المستمعة أنّهم قهروه و أسكتوه.

و إذ تكلمت فى القوانين المغالطية المنحصرة فى الأقسام الثلاثة عشر فلنرجع إلى تتبّع ألفاظ الكتاب، و لننسب كلّ مغالطة ذكرها إلى قسم منها مع تمثيل ما لم يذكر له مثلاً، لكن يجب أن تعلم أن اصطلاحه فى المغالطات - من أنّها إمّا بسبب الصورة أو بسبب المادة أو بسببهما - هو غير الاصطلاح المذكور فى التقسيم الحاصر، فإنّه كثيراً ما يذكر فى أقسام أحد هذه الثلاثة ما هو من أقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح. و إنّما ذكرت ذلك لئلا يُنسب ما يرد منه إلى غفلة، فإنّ الرجل أعظم من أن يخفى عليه أمثال هذا فنقول:

إنّه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه أى صورته، و هو أن لا يكون على هيئة ناتجة على ما ذكرنا ككون الكبرى جزئية فى الأول و الثانى، أو الصغرى سالبة فى الأول و الثالث. و قد عرفت أنّه من الأغلاط المعنوية، و يُسمّى سوء التأليف أو التبكيك باعتبار البرهان و غيره.

و مما يتعلّق بذلك أى بالغلط الواقع بسبب الترتيب، أن لا ينتقل الحدّ الأوسط بكليته^١ إلى المقدّمة الثانية كما يقال: "الإنسان له شعر، و كلّ شعر ينبت" لينتج: "أنّ الإنسان ينبت" فإنّ الحدّ الأوسط الذى هو محمول الصغرى "له شعر" و لم يجعل بتمامه موضوع الكبرى. و هو من باب سوء التأليف.

أو لا يكون أى الأوسط، متشابهاً فيهما أى في المقدّمتين الأولى و الثانية أعنى الصغرى و الكبرى بسبب اختلافه فيهما معنىً كاختلافه بالقوّة و الفعل مثلاً نحو قولهم: "الساکت متكلّم، و المتكلّم ليس بساکت" لينتج: "الساکت ليس بساکت". و ذلك لاختلال الترتيب من حيث المعنى لا بسبب لفظ يُشكّ أنّه من الموضوع أو المحمول على ما ظنّ كقولهم: "الإنسان وحده ضحّاك، و كلّ ضحّاك حيوان" لينتج: "أنّ الإنسان وحده حيوان" لأنّ النتيجة إنّما تكذب إذا كان الأوسط فيهما متشابهاً لكون "وحده" جزء الموضوع حينئذ، و استلزامه كذبها لا غير متشابه. و هو بأن يكون جزء المحمول لصدق النتيجة و إن لم يتكرّر الوسط. و كذا لو جعل "وحده" جزءاً من المحمول فقيل: "إنّ الإنسان هو وحده ضحّاك، و كلّ ما هو وحده ضحّاك فهو حيوان" لجاءت النتيجة: "الإنسان حيوان" و هى صادقة. فإذن ليس الغلط في هذا المثال عدم تشابه الوسط ليصلح مثلاً له، بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل، لأنّه

١- قوله (قدّس سرّه): «و مما يتعلّق بذلك أن لا ينتقل الحد الأوسط بكليته»

هذا الكلام يدلّ على وجوب كون الأوسط بكليته متكرّراً مذكوراً في المقدّمتين و على أنّ الغلط في قولنا: "الإنسان له شعر و كلّ شعر ينبت" إنّما نشأ من عدم جعل محمول الصغرى بتمامه موضوع الكبرى كما صرّح به الشارح. و ليس الأمر كذلك لما علمت أنّ ذلك غير واجب. و الغلط إنّما نشأ هاهنا من عدم نقل ما بقى بعد حذف ما يتكرّر من المقدّمتين إلى النتيجة. و هى هاهنا: "الإنسان له ما ينبت" و كذا قولنا: "زيد على السرير و السرير جماد" و ليس نتيجته: "زيد جماد" بل "زيد على جماد" و هو حقّ. فالغلط في ذلك ليس من باب سوء التأليف بل من باب وضع ما ليس بعلة علّة، لأنّ مادّة القياس صحيحة و صورتها صحيحة إلا أنّ نتيجته غير ما ذكر.

أخذ معه ما ليس منه. و هو قول "وحده" إذ لا احتياج إليه في حمل الضاحك على الإنسان.

و يمكن أن يجاب عن هذا المثال بوجه آخر. و هو أن الصغرى مركبة من موجبة و سالبة بسبب انضمام الوحدة إلى الإنسان. فالموجبة: "الإنسان ضحّاك" و هى تُنتج مع الكبرى نتيجة صادقة. و السالبة: "لا شئ من غير الإنسان بضحّاك" و هى لا تُنتج مع الكبرى شيئاً، إذ شرط صغرى^١ الأول الإيجاب. و إذا كانت الصغرى قضيتين و أخذت واحدة وقع الغلط ضرورة، لتوهم أنه يُنتج: "الإنسان وحده حيوان" و هو كاذب.

و اعلم أن هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل، و باعتبار المقدّمة جمع المسائل في مسألة، و باعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة، فاعرفه فإنّه دقيق. أو لا يكون أى الأوسط، مقولاً على الكل^٢ يعنى فى الكبرى، لأن شرطها^٣ الكلية فى الشكل الأول، كقولك: "كلّ إنسان حيوان، و الحيوان عامّ" لينتج: أن: "كلّ إنسان عامّ". و هو خطأ قد نشأ من إهمال المقدّمة الثانية أى من إهمال شرطها و هو الكلية. و لهذا عقبه بقوله: و كون الحيوان فى المقدّمة الثانية غير مقول على الكلّ، إذ ليس كلّ حيوان عامّاً، بل هو أى الحيوان المحمول عليه العامّ، مختصّ بالحقيقة الذهنية، فلا يتعدى أى الحكم من الأكبر إلى الأصغر؛ لعدم تكرّر الأوسط بالحقيقة، لأنّ محمول الصغرى

١- آ: الصغرى فى

٢- قوله: «أو لا يكون الاوسط مقولاً على الكلّى».

اعلم أن الحيوان فى قولنا: الحيوان عامّ أو جنس أو ما يجرى مجراها إن أخذ بشرط التجريد عن الزوايد كانت القضية طبيعية. و قد سبق أنّها فى الحقيقة شخصية ذهنية، كما أن قولنا: "زيد موجود" قضية شخصية خارجية. و إن أخذ لا بشرط تجريد و خلط كانت القضية مهملة تلازم الجزئية. و على كلا التقديرين لا يتكرّر الأوسط إذا ركّب مع قولنا: "كلّ إنسان حيوان" قولنا: "و الحيوان عامّ" فلا ينتج شيئاً. فقوله: «غير مقول على الكلّى» إشارة إلى كونها مهملة و قوله: «بل هو مختص بالحقيقة الذهنية» إشارة إلى كونها طبيعية.

٣- س: لاشتراطها

الحيوان فحسب، و موضوع الكبرى الحيوان العام الذي هو كشيء واحد يصدق عليه ما لا يتعدى إلى مخصوصاته على ما نصّ عليه الشيخ في الشفاء.^١

١- قول الشارح: «على ما نصّ عليه الشيخ في الشفاء» (منطق الشفاء ٣٨/١)
قال في قاطيغورياس في الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن الثاني في الجملة الأولى التي عقدت في مزاجات يقع بين "قول على" و "وجود في" إذا حُمِلَ شيء على شيء حُمِلَ المقول على موضوع ثم حُمِلَ على ذلك الشيء شيء آخر هذا الحمل حتى يكون طرفان و وسط، فإنّ هذا الذي قيل على المقول على الموضوع يقال عليه، قال: «و قد يتشكك على هذا فيقال: إنّ الجنس يحمل على الحيوان، و الحيوان يحمل على الإنسان فنقول: إنّ الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان "حمل على" فإنّ طبيعة الحيوان ليس بجنس. و لو كان طبيعة الحيوان يحمل على الجنس حمل الكلّي لكان يلزم ما لا يلزمون و لكان كلّ حيوان جنساً، كما لمّا كانت طبيعة الحيوان يحمل عليها الجسم حتى كان كلّ حيوان جسماً كان الإنسان لأمحالة جسماً، بل الذي يحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند إيقاع اعتبار فيها بالفعل. و ذلك الاعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لإيقاع الشركة فيها. و إيقاع هذا التجريد هاهنا أخصّ من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط الذي هو طبيعة الحيوان، فإنّ طبيعة الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط تجريد أو غير تجريد هو أعمّ اعتباراً من الحيوان باعتبار شرط التجريد.

و ذلك لأنّ الحيوان بلا شرط يصلح أن يقترن به شرط التجريد فنفرض حيواناً قد نزع عن الخواصّ المتنوّعة و المشخصّة، و يصلح أن يقترن به شرط الخلط فيقرن بالخواصّ المتنوّعة و المشخصّة. و أمّا إذا أخذ بشرط التجريد لم يصلح أن يقترن به أحد الشرطين. أمّا أحدهما فقد حصل فلا يحصل تحصيله و قرنه من ذى قبل. و أمّا الثاني فلائنه لا يجتمع مع شرط التجريد. فلطبيعة الحيوان لا بشرط تجريد و لا خلط اعتبار أعمّ و لطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار أخصّ.

و أمّا يقال عليه الجنسية إذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط بالفعل و قبول خلط بالقوّة، و لعدم مقارن عائق عن ذلك مثل فصل متوّع أو عوارض جزئية تشخص. فلمّا كان الموضوع للجنسية حيواناً بشرط لا خلط و بشرط التجريد و لم يكن الحيوان بشرط لا

و السرّ فيه أنّه ليس معنى قولنا: "الحيوان عام" ما صدق عليه الحيوان من الأفراد الشخصية، بل ما صدق عليه و إن لم يكن منها كالحَيوان الذي هو جنس و الذي هو غير جنس كالطبيعة. و لأنّ العامّ يصدق على كلّ واحد من جزئياته فيصدق "أنّ بعض الحيوان جنس" من غير لزوم أنّ النوع أو الشخص جنس على ما ظنّ من أنّه لو كان قولنا: "الحيوان جنس" مهملة^١ كما في الإشارات و التلويحات لزم ذلك. و على هذا يجوز أن يكون مراده من إهمال المقدّمة الثانية كونها مهملة على ما ذهب إليه في التلويحات.

و لا يخفى أنّ هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى، لكون الألف و اللام يقع تارة موقع كلّ و تارة يدلّ على الطبيعة الأصليّة. و هو من باب الغلط بسبب في جوهر اللفظ إن نظرنا إلى اللفظ المشترك و بسبب في أحواله العرضيّة إن نظرنا إلى ما يدخل عليه الألف و اللام و يحصل دونه، و باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل، و باعتبار المقدّمتين من باب سوء التآليف المتعلّق بالمادّة لا بالصورة،

خلط و بشرط التجريد مقولاً على الإنسان بل بلا شرط خلط لم يوجد الجنس مقولاً على الشيء الذي هو مقول على الإنسان». ثمّ قال: «و بالحقيقة إنّ هذا يرجع إلى الطرف الأكبر يحمل على بعض الأوسط و على البعض الذي لا يحمل على الطرف الأصغر» انتهى كلامه. و إنّما نقلناه لاشتماله على قوايد و تدقيقات نافعة في هذا المقام.

١- قول الشارح: «لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة»

الحقّ أنّ المهملة كما مرّ ما حكم فيه على الطبيعة من حيث هي لا بشرط شيء، و هي تلازم الجزئية. و أمّا الحكم على الطبيعة من حيث تعيّن العقل و تجرّدها عن القيود الخارجية فهي ليست بـمهملة و لا المهملة تلازمها، لأنّ الحكم فيها ليس على ما صدقت عليها الطبيعة و لا على نفس الطبيعة بلا شرط بل على الطبيعة المحضة الذهنية. و هي نفس المفهوم العنواني الذي لا يصدق عليه العنوان حملاً متعارفاً، فلا يسرى إليه الحكم الذي في المهملة، لأنّ الحكم فيها على طبيعة الموضوع مطلقاً. و ليس موضوع القضية الطبيعية من أفراد العنوان فليتأمل.

لأنه بحيث لو رُتب على وجه يكون قياساً كذبت الكبرى، و إن رُتب على وجه يصدق الكبرى لم يبق قياساً على ما تقدّم.

أو لا يكون أحد الطرفين أى الأصغر و الأكبر، في النتيجة على ما ذكر في القياس. أمّا الأصغر فكما يقال: "الفلك المحدّد للجهات جسم لا جهة وراءه، و كلّ جسم لا جهة وراءه فلا ينخرق" و يُستنتج منه: "فالفلك لا ينخرق" فإنّ موضوع الصغرى - و هو الفلك المحدّد - ليس موضوع النتيجة، و هو الفلك مطلقاً. و أمّا الأكبر فكما يقال: "زيد كامل النظر في العلوم البرهانيّة، و كلّ كامل النظر في العلوم البرهانيّة فهو حكيم، فزيد هو الحكيم" فإنّ المنكر و غير المعرّف المقتضى للحصر. و هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل، و باعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة. فإذا حفظت ما مضى أى من شرائط الأشكال، أمنت من الغلط في هذه الأشياء، إذ الغلط في كلّها لإغفال الشرائط على ما لا يخفى.

و قد يقع الغلط بسبب المادّة كالمصادرة على المطلوب الأوّل. و هو أن تكون النتيجة بعينها مordدة في القياس مغيرة في اللفظ كقولك: "كلّ إنسان بشر، و كلّ بشر ضحّاك" لينتج أن "الإنسان ضحّاك". فالكبرى و المطلوب شيء واحد من جهة المعنى. و لو قلت: "كلّ ضاحك إنسان، و كلّ إنسان بشر" كان الصغرى و المطلوب، و هو "كلّ ضاحك بشر" واحداً. لكن يجب أن تعلم أن الخلل في المصادرة على المطلوب الأوّل ليس من جهة مادّة القياس و لا من جهة صورته، فإنّ المادّة صادقة و الصورة صحيحة، بل الخلل فيه أن القول اللازم من القياس ليس قولاً آخر غير المقدمات، مع أن الواجب كونه كذلك على ما عُرّف في حدّ القياس.

أو كما يكون المقدمة أخفى من النتيجة كما يقال: "شيء كذا جزء الجوهر، و كلّ ما هو جزء الجوهر جوهر، فشيء كذا جوهر" لأنّ جزء الجوهر إنّما يكون جوهرًا إذا

١- قول الشارح: «لأنّ جزء الجوهر إنّما يكون جوهرًا»

هاهنا شرط آخر لكون جزء الجوهر جوهرًا و هو أن يكون للمركّب صورة طبيعية لا صناعية كالسرير، فإنّه جوهر و جزءه - و هو الماهية المخصوصة - عرضي.

كان الجوهر محمولاً على الشيء حملاً ذاتياً - كحمله على الجسم مثلاً - لا عرضياً كحمله على الأبيض مثلاً، فإنه لا يصح، لأن البياض جزء الأبيض الذى هو جوهر؛ مع أنه ليس بجوهر. فإذا قلنا: "كل ما هو جزء الجوهر جوهر" أخفى من قولنا: "شيء كذا جوهر". وهذا ليس من باب الأغلاط المادية بل من باب وضع ما ليس بعلة علة، لأن الأخرى وإن كان علة في نفس الأمر، لكنه لا يكون علة في التصديق. والعلة القياسية يجب أن تكون علة للتصديق الذى في النتيجة. فإن كانت مع ذلك علة في نفس الأمر كانت لمية وإلا كانت إثية.

أو مثلها أى مثل النتيجة في الظهور والخفاء كقولك: "العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث" لتساوى النتيجة والكبرى في الظهور والخفاء، فلا يكون معنى على تقدير تماثل النتيجة والمقدمة، تبين النتيجة بها أى بالمقدمة، أولى من تبينها بالنتيجة.

و في جعله هذا وما قبله من المغالطات نظر، لأنهما لا يغلطان، غاية ما في الباب أن القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لأنه يغلط. وهذا لا يدخلان تحت قسم من الأقسام الثلاثة عشر المذكورة المنقسم كلها إلى ما يورد على وجه الغلط و إلى ما يورد على وجه المغالطة إما عناداً أو امتحاناً.

أو تكون المقدمة كاذبة يُغلط فيها لاشتباه اللفظ، لأنّ الذهن السليم لا يُصدّق الكاذب إلا إذا كان مُشابهاً للصادق بوجه ما. و اشتباه اللفظ إما من أداة أى من جهة الأداة بسبب اشتباه مصرفها نحو: "كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه" فإنّ لفظة "هو" يجوز عودها إلى "ما يعلمه الحكيم" فيصح الكلام، و إلى "الحكيم" فيكذب، للزوم كونه حجراً مثلاً، لأنه يعلمه مع أنه ليس مثل ما يعلمه.

أو إسم ما أى أو لاشتباه اللفظ من جهة إسم ما مجازى أو مستعار أو غيرها كقولنا: "بعض المنقوش فرس، وكل فرس حيوان" لينتج أن "بعض المنقوش حيوان". و السبب فيه اشتباه الفرس المجازى الذى هو محمول الصغرى بالحقيقى الذى هو

موضوع الكبرى، أو تركيب كقولنا: "هذا غلام حسن" بالسكونين،^١ لاحتمال أن يكون الحسن مضافاً إليه للغلام أو صفةً له.

أو تصريف يحتمل الوجوه أى أو لاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار، لاحتمال كونه مصرّفاً عن المختير بكسر الياء ليكون فاعلاً، أو عن المختير بفتحها ليكون مفعولاً، فلهذا قال: «أو تصريف يحتمل الوجوه» لكن يحتمل الوجوه لا يختص به بل يتعلّق بالثلاثة المتقدّمة عليه، أعنى الاشتباه من الأداة و الإسم و التركيب أيضاً، لأنّ كلّ اشتباه يحتمل الوجوه.

و لا يخفى عليك أنّه ليس شيء منها من الأغلاط الماديّة بل الأوّل من باب الاشتراك بحسب التركيب، و الثانى من باب الاشتراك اللفظى، و الثالث من باب الغلط بسبب في أحوال اللفظ العرضيّة باعتبار، و من باب الغلط بسبب في نفس التأليف باعتبار، و الرابع من باب الاشتراك في الأحوال الذاتيّة للفظ.

و قد يقع الغلط بسبب تقدّم السلوب أى على الروابط، و تأخرها أى عنها، و تكثرها أى و بسبب تكثر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكثر السلوب، فإنّ أفرادها سلب، و أزواجها إثبات، لأنّ سلب السلب إيجاب.

و كذا الجهات أى و يقع الغلط بسببها أيضاً، لتقدّمها على السلوب و تأخرها عنها، كما يُظنّ أنّ قولنا: "ليس بالضرورة" و "بالضرورة ليس" سواء. و هو خطأ، فإنّ الأوّل يصدق على الممكن كقولنا: "ليس بالضرورة كلّ إنسان كاتباً" مثلاً دون الثاني لكذب قولنا: "بالضرورة ليس كلّ إنسان كاتباً" فأخذ سوابل الجهات كسالبية الضرورة مثلاً مكان السوابل الموصوفة بالجهات كالسالبية الضروريّة خطأ، لتغايرهما لفظاً و معنى. و كذا سالبية الوجود غير السالبية الوجوديّة، و قس عليهما سائر الجهات. و ليس قولنا: "لا يلزم أن يكون" أى الذى هو الممكن العامّ أو الخاصّ، كقولنا: "يلزم أن لا يكون" أى الذى هو ممتنع. و ما ليس بممكن أى بالإمكان الخاصّ، قد يكون ضروري الوجود. أو العدم، لصدقه على كلّ واحد من الواجب و الممتنع،

١- بأن يوقف على آخر غلام و حسن. ١٢

بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون أى بالإمكان الخاص؛ فإنه بعينه ممكن الكون إلا أن يعنى بالإمكان ما ليس بممتنع. و هو العام، فإنه لا يتقلب موجبه إلى سالبته و سالبته إلى موجبه. و قد عرفت هذا من قبل فلا حاجة إلى الإعادة.

و إذا جعلت السلوب على ما قلنا أجزاء أى للمحمول أو الموضوع، و لاستعمل الزائد أى على سلب واحد، و عدلت إلى اللفظ الإيجابي بحسب طاقتك، لئلا تتكثر السلوب و التراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط. و فى أكثر النسخ: "من هذا" أى من الغلط الواقع بسبب السلوب، إذ لا أبلغ فى التغليط منها. و لهذا قال: و السلوب مغلطة جداً أى و الحال أن السلوب مغلطة فى الغاية.

و قد يقع أى الغلط، بسبب السور كما يؤخذ البعض السوري كقولنا: "بعض الزنجى أسود" و المراد بعض أشخاصه، مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا: "بعض الزنجى ليس بأسود" و المراد بعض من أبعاضه كأسنانه مثلاً. و احترزنا بالجزء الحقيقى عن المجازى كالحیوان المحمول على الإنسان، فإنه إذا قيل: إنه جزء منه فذلك على طريق المجاز، لما عرفت أن الجزء لا يكون محمولاً من حيث هو جزء.

و كما يؤخذ كل واحد أى الكل بمعنى كل واحد واحد كقولنا: كل واحد من الناس يُشبعه رغيف خبز" و الجميع أى الكل بمعنى الجميع، و هو الكل المجموعى كقولنا: كل الناس - أى جميعهم - لا يشبعه رغيف خبز" و كل أى كل واحد منهما مكان الآخر. و هذا و ما قبله من باب سوء اعتبار الحمل باعتبار، و من باب الغلط فى جوهر اللفظ باعتبار، لاشتراك لفظة كل و بعض بين المعانى المذكورة.

و قد يقع أى الغلط، بسبب إيهام العكس كمن حكم أن كل لون سواد بناءً على أن كل سواد لون. و قد تقدّم أنه من باب الأغلاط المعنوية.

أو بسبب تركيب المفصل و هو الذى يصدق مفصلاً لا مركباً كقولك: "زيد طيب و جيد" أى ذو نفس جوهرية و صاحب أخلاق فاضلة، فياخذ أنه طيب جيد أى فى الطب.

أو لتفصيل المركّب و هو الذى يصدق مركّباً لا مفصّلاً، كقولك: "الخمسة زوج و فرد" أى مركّبة منهما. و ذلك إذا أردت بالواو جمع الأجزاء و يصدق، فيتوهم أنّك أردت جمع الصفات فتقول: إنّها زوج و إنّها فرد و تكذب. و قد عرفت أنّهما من الأغلاط اللفظيّة المتعلّقة بوجود التركيب و عدمه.

أو بسبب ما يُظنّ أنّ أحد المتلازمين بعينه هو الآخر أو أنّ أحدهما علّة الآخر. و لا يُعلم أنّ من المتلازمان ما ليس بينهما إلا الصّحبة كاستعدادي الضحك و الكتابة في الإنسان لتلازمهما، مع أنّ شيئاً منهما ليس علّة الآخر و لا عينه.

و هذه المغالطة أى أخذ أحد المتلازمين علّة الآخر، كثيراً ما تقع لمن لم يرسخ في العلوم فيأخذ ما مع الشيء - و هو الملازم - مكان ما به الشيء و هو العلّة.

و قد يُنتهى على هذا أى على أخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء، كثير من الدور الفاسد كما يقال: إن لم يكن، و في بعض النسخ: "إن لم يكن" الأبوة دون البنوة و البنوة دون الأبوة، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر فيكون دوراً. و هو فاسد، فإنّهما يكونان معاً، لأنّ التوقّف هو توقّف المعية، لاستحالة أن يوجد أحدهما إلا مع الآخر. و هو جائز واقع غير مستلزم لمحال؛ لا توقّف التقدّم. و هو أن لا يوجد أحدهما إلا بالآخر، فإنّه ممتنع على ما قال: و التوقّف الممتنع إنّما يكون إذا كان كلّ واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدّم كلّ واحد منهما على نفسه و على التقدّم عليه و هو ظاهر غنى عن التفسير.

و قد أورد عليه أنّ التقدّم إن أريد به التقدّم بالزمان فممنوع، لأنّ وجود المعلول مع وجود العلّة بالزمان. و إن أريد به التقدّم بالذات فنستفسر عن معنى ذلك التقدّم، و نحن لانفهم منه إلا كون الشيء علّة للآخر، فيصير المعنى من تقدّم كلّ من الشئيين على الآخر: كون كلّ واحد منهما علّة للآخر. و ذلك هو الذى ادّعيتم استحالة، فيكون الدليل إعادة الدّعى بعبارة أخرى. و إن أريد بالتقدّم معنى ثالث فيجب إظهاره ليقع الكلام بحسبه.

و الجواب أنّ تصوّر هذا التقدّم بدهى لا يفتقر إلى بيان، فإنّ كلّ واحد من العقلاء يتصوّر تقدّم حركة اليد على حركة الحاتم و إن كانا معاً بالزمان. فإن كان المراد

بذلك التقدّم هو العلّية فيكفى في تقرير ذلك أن يقال: لو كان وجود كلّ واحد منهما بالآخر، لافتقر كلّ واحد منهما إلى نفسه و إلى الآخر، لأنّ المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء. و بطلان ذلك ظاهر، و لا حاجة إلى ذكر لفظ التقدّم. و ما ظنّ بعض أهل العلم^١ أنّه لا يتصوّر أن يكون شيان كلّ واحد منهما مع الآخر

١- قوله: «و ما ظنّ بعض أهل العلم أنّه لا يتصوّر أن يكون شيان كلّ واحد منهما مع الآخر بالفعل»

هذا تعريض بالشيخ الرئيس و متابعيه حيث ذكروا أنّ معيّة التلازم بين شيئين سواء كان في الوجود أو في العقل لا ينفكّ عن علاقة العلّية بينهما. و برهانهم أن كلّ شيئين لا يكون بينهما علاقة علّية و معلولية فلا استحالة في انفكاك أحدهما عن الآخر عند العقل، إذ لكلّ واحد منهما إمكان بالقياس إلى الغير و إن لم يكن إمكاناً له في نفسه، إذ الإمكان لشيء بالقياس إلى الغير عبارة عن عدم إيجاب ذلك الغير و لا استيجابه لهذا الشيء. و ذلك في أشياء لا يكون بعضها علّة لبعض و لا معلولاً له و إن كان بعضها أو كلّها واجباً لذاته. فلو فرض في الوجود واجبان ذاتيّان - تعالى القيوم عن الشريك علوّاً كبيراً - لم يكن بينهما معيّة لزومية بل صحابة اتفاقية. فكلّ اثنين بينهما معيّة لزومية فلا بدّ من أن يكون بينهما علاقة بأحد وجهين إمّا أن يكون أحدهما بعينه علّة و الآخر بعينه معلولاً أو بأن يكونا جميعاً معلوليّ علّة واحدة أوقعت تلك العلّة ارتباطاً لكلّ منهما إليها بالآخر على وجه لا يكون دوراً مستحيلاً بل كما أوضحه الفلاسفة في تلازم الهيولى و الصورة و تلازم المتضايقين في كون كل واحد منهما مفتقراً إلى صاحبه في شيء آخر.

فالتلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلّة الموجبة و يكون إمّا بينها و بين معلولها أو بين معلولين لها، لا كيف اتفق عليه بل كما ذكرنا. فكلّ شيئين معيّنين ليس أحدهما علّة موجبة للآخر و لا معلولاً له و لا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك، فلا ضرورة في معيّتهما إلا مجرد الاتفاق، إذ لم يكن رفع أحدهما لوحظ أو فرض موجب رقع الآخر البتة. و إن اتفق إن كان رفعه مع رفعه كما أن ثبوته مع ثبوته اتفاقاً لا لزوماً. و هذه القاعدة برهانية لكن المصنّف و من تبعه يظنون أنّ هذا التلازم الضرورى قد يتصوّر بين شيئين لا علاقة بينهما و يمثّلون بالمتضايقين و باللبنتين المنحيتين و ستعرف حالهما إن شاء الله.

بالضرورة يُنتَقَضُ عليه بالتضائفين، فإنه لا يتصور وجود كل واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة. و حجته أن كل واحد منهما إن استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه. و إن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل واحد منهما على الآخر. و إن كان لأحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه، فلا معية أى ضرورة.

أما على الأول فلا مكان وجود كل منهما بدون الآخر، للاستغناء من الجانبين. و أما على الثانى فلتوقف كل منهما على الآخر و استلزامه تقدم كل واحد منهما على الآخر. و أما على الثالث فلتقدم أحدهما.

و هذا أى نفى المعية، إذا مُنِعَ و قيل: لانسلّم أنه لا معية على التقدير الثانى، لأن توقف كل واحد منهما على الآخر لا ينافى المعية، لأن الشئيين إذا كان لهما علّة خارجة يجوز أن يقيم كل واحد منهما مع الآخر ضرورة، كلبتين منحيتين قد يقع مثلاً أن يقام كل واحدة منهما مع الأخرى ضرورة، و لا يقوم إحديهما إلا مع قيام الأخرى، لا يقدر على إقامة الحجة عليه.

ثم إنه أى إن هذا الدليل، بعينه متوجه في المتضائفين^١ في وجودهما العيني و في

١- قوله: «ثم إنه بعينه متوجه بالمتضائفين»

اعلم أن أمر المتضائفين ليس كما هو المشهور من عدم الرابطة العلية و المعلولية لأحدهما بالقياس إلى الآخر. أما الحقيقيّان كالأبوة و البنوة فهما معلولا ثالث كالولادة على افتقار كل منهما إلى مفهوم الأخرى بل إلى ذات هو عارضها مع حيثية المعروضية له، لما تقرر أن المضاف مختصّ من بين سائر الأعراض المقترة إلى موضوعها بالافتقار إلى معروض عرض آخر يباين معروضه بما هو معروض ذلك العرض الآخر.

و أما المشهوريّان كالأب و الابن فيفتقر كل منهما لا في جملة بل في بعضه أى إضافته لا إلى جملة الأخرى بل إلى بعضه أى ذاته. هذا إذا كان المضاف المشهورى عبارة عن المركّب في الإضافة، و معروضها كالأبيض إذا أريد به المركّب من البياض و الجسم. و أما إذا أريد به الذات المعروضة للإضافة بما هى معروضة لها فكل من المتضائفين يحتاج لا في ذاته بل في عارضه لا إلى ذات الأخرى بل إلى معروضه. فقد ثبت أن معية المتضائفين لا ينفك عن تعلق ما ضرورى لأحدهما بالآخر على وجه التلازم العقلى. و الفرق بين معية

المتضايقين و معية المتلازمين في الوجود كالهولى و الصورة أنها بحسب المفهوم و المهية، و هذه بحسب الوجود و الهوية، و ستعلم الفرق بينهما.

فالمضاف الحقّ مع مضائفة في درجة واحدة في التعقّل و بحسب الوجود معلول لعلته و مفتقر إلى معروضه بما هو معروضه. و السّمَان بالمعلولية إن كانت معيّتها ضرورية عقلية فلا يصحّ أن يكتفى في تلك المعية استنادهما في درجة واحدة إلى علّة واحدة وحدة حقّة ذاتاً و حيثيّة جميعاً بل غاية ما يستأثر أنّ من الاتحاد في العلّة أن يكون لهما جميعاً علّة موجبة أحديّة الذات متكرّرة الحيثيّة. فهذا ما يوجب البرهان و الفحص.

فإن رجعت و قلت: إنّ معلوليّ علّة واحدة يستحقّان أن يتلازما مطلقاً سواء تعلق أحدهما بالآخر بوجه من الوجوه أم لا، محتجّاً بأنّه كلّما يتحقّق أحد المعلولين تحقّقت علّته الموجبة. و كلّما تحقّقت علّته الموجبة تحقّق الآخر. فكلّ واحد منهما ملزوم لتلك العلّة و هي ملزومته. و ملزوم الملزوم ملزوم. فكلّ منهما ملزوم للآخر و هو المطلوب.

فنقول: إذا صدر اثنان عن ذات فإنّما صدورهما عنها عند الفلاسفة من حيثيّتين مكثّرتين بالاعتبار التقييدى لا من حيثيّة واحدة. فكلّ واحد من المعلولين ليس يستلزم العلّة إلا من الحيثيّة التي هي جهة المصدرية بالقياس إليه. و هي ليست تستلزم الآخر إلا من جهتها الأخرى فلا يتكرّر الأوسط. فإذا لم يكن أحد المتلازمين علّة موجبة للآخر لم يكن التلازم إلا من جهة استنادهما معاً إلى علّة موجبة موقعة بينهما ارتباطاً متكرّراً من الجانبين و لكن لا على وجه الدّور المستحيل بل كما علمت. و السّمَان بالذات لا بدّ في معيّتهما الذاتية بعد أن يكونا معلوليّ علّة من أحد أمرين: إمّا كون كلّ منهما مشتملاً على ضرب من تركيب كجزئين أو حيثيّتين أو يكون كلّ منهما حيثيّة صدور الآخر عن علّة واحدة بسيطة الذات مركّبة الحيثيّة. و قلّ في أهل النظر من تفتّن لهذا الفرق بين تلازم المعية الذى بين المعلولين و بين التلازم الذى يكون بين العلّة و معلوها. فيظنّون إمّا الاستشكال أو حمل المعية على المصاحبة الاتفاقية أو انحصار التلازم بين العلّة الموجبة و معلوها.

و أمّا النقض باللبنتين المنحيتين اللتين يقام كلّ منهما مع الآخر لا بالآخر كما وقع في التلويمحات و في هذا الشرح فليس بقادح، فلائّه ليس بينهما تلازم عقلى أو وجودى بل كما

وجوب تعقلهما معاً أيضاً. و المراد أن الدليل منقوض بالمتضائفين، لكونهما معاً في العين و الذهن. و ربما يستثنى هذا القائل المتضائفين عن القاعدة بأن يقول: لا يتصور أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة غير المتضائفين.

و من جملة^١ المغالطات أن تُثبت قاعدة بحجة كهذا القاعدة بهذه الحجة، و يستثنى عنها شيء كالمضائفين، يكون نسبة الحجة إليه و إلى غيره مما يدخل تحت القاعدة سواء دون حجة أى يستثنى عنها شيء دون حجة. و هذا أى استثناء شيء من القاعدة دون دليل، هو غرضنا في إيراد هذه المباحث العلمية و الإرشاد لا القدرج، و في كثير من النسخ: ^٢ "و الإرشاد للقدح" ليعلم مغلطان في حجة واحدة، الحجة هذه المذكورة، و المغلطان اللتان فيها إحداهما دعوى نفى المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الآخر، و ثانيتهما استثناء المتضائفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة إليه و إلى غيره مما هو داخل تحت القاعدة.

و ليطلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل في الآخر، فلا يتصور إلا مع المعية، و في أكثر النسخ: "مدخل في الآخر يتصور مع المعية". و ليس من شرط كل ما له مدخل أى في تحقق الشيء كقيام كل واحد من اللبنتين في قيام الأخرى. و في أكثر النسخ: "و ليس من شرط كل مدخل أى كل ذى مدخل في تحقق الشيء، التقدّم و العلية المطلقة، و لا من شرط وجوب الصحبة المدخل أى في العلية كاستعدادى الضحك و الكتابة في الإنسان على ما تقدّم.

و اعلم أن هذه المغالطة - و هى أخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء - من باب

في تدافع الأتقال لأجزاء جسم واحد حتى يستقرّ على الوسط كتدافع جوانب الأرض لينطبق مركزها على وسط الكل. ثم لو سلم أنه معدود من باب التلازم فليس في الوجود و لا في المهية بل في حفظ صفة خارجية كوضع بعينه أو أين بعينه، و كل واحدة منهما في ذلك الوضع مفتقرة إلى ذات الأخرى.

١- ج: جمل

٢- س: أكثر النسخ

سوء اعتبار الحمل، لعدم الفرق بين ما يصاحب الشيء و يلازمه ملازمة المعية و بين ما يلازمه ملازمة العلة^١ و المعلول؛ أو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنه أخذ فيها شبيه الشيء بدله.

و مما يوقع به الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر في شيء كعلة جمع البصر في السواد، معنى عامّاً كاللون، ليثبت أى ذلك الأمر و هو جمع البصر، في مشاركته فيه أى في مشارك ذلك الشيء في معنى عامّ كالبياض، كمن يقول: ^٢ "السواد إنما يجمع البصر لكونه لوناً" ليتعدى إلى البياض. و هذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الحركة أنها لا يتصور بقاؤها زمانين، فأخذ أنها كذا للعرضية ليتعدى إلى البياض و غيره من الأعراض، فأخذ العامّ مكان الخاصّ حاكماً بأن كلّ عرض لا يبقى زمانين،

١- آ: العلية

٢- قوله: «كمن يقول... لكونه لوناً»

يمكن التقرير هذه الشبهة على وجه يصعب حلّها إلا على من أيد بنور البصرة. و هو أن المعنى الجنسى و الفصلى كاللونية و قابضية البصر لحقيقة السواد عندما حلّله العقل إليهما إما أن يطابق كلّ منهما وجود السواد الخارجى أو لا يطابق شيء منهما له أو يطابق أحدهما منه شيئاً و الآخر شيئاً آخر منه.

فعلى الثالث لا يكون السواد بسيطاً في الخارج بل مركباً من كيفيتين. ثم الكلام عايد في كلّ منهما من حيث انقسامه إلى جنسه و فصله و هكذا فيلزم فيه محالات.

و على الثانى لا يكون ما فرضناه جنساً و فصلاً مقومين له و لا داخلين فيه هذا محال. و على الأول يلزم أن يكون صورة السوادية التى وصفت أن اللونية يطابقها و هى بعينها تطابق نفس البياض مطابقة لصورة البياضية فيكون كلّ لون قابضاً للبصر.

و الحلّ بعد اختيار الشقّ الأول متوقف على تحقيق حقيقة الوجود و أنحاء الوجودات و أن بعضها كيف يكون مع بساطتها مصداقاً لمعان كثيرة ذاتية. و سيجىء تحقيقها إن شاء الله. و لقوة مثل هذه الشبهة و ما يجرى مجراها أنكر المصنّف و من تبعه أجزاء المهية كالجنس و الفصل في البسائط و أرجعها إلى العرض العامّ و الخاصة. فالشبهة ناشية من الخلط بين أحوال المهية بأحوال الوجود و هو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

و هذا يقع كثيراً.

و قد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة، كمن حكم على الهيولى أنها بالقوة، فتكون ذاتها بالقوة، فتكون معدومة. و هى باعتبار ذاتها بالفعل و قوتها بالنسبة إلى أمور أخرى كالصور و الأعراض. هذا هو المثال المشهور لذلك، لكنّه أخذ ما هو محمول على الشيء حملاً عرضياً مكان ماهيته، فهو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و إنّما جعل مثلاً لهذا الباب لوقوع لفظى القوة و الفعل فيه، و أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. و المثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذى لا يتجزئ: لو كان الجسم قابلاً للقسمة إلى غير النهاية لكان بين سطحى الجسم أجزاء غير متناهية، فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين، لأنّ القسمة بغير نهاية هى بالقوة لا بالفعل، فلا يلزم المحال؛ لكنّه بالحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل، لأنّه أخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل.

وأخذ أى و بسبب أخذ ما بالذات و ما بالعرض كلّ واحد منهما مكان الآخر. وهما من باب سوء اعتبار الحمل، كما يقال: الجالس فى السفينة متحرك، وكلّ متحرك فلا يثبت على موضع واحد، لينتج المحال. وهو أنّ الجالس فيها لا يثبت على موضع واحد. و هذا هو المشهور عنهم فى أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لكنّه ليس من ذلك الباب. و إنّما اشتبه بذلك عليهم لوقوع لفظى العرض و الذات فيه عند بيان وجه الغلط. و ذلك بأن يقال: المقدّمتان إنّما تصدقان إذا قلنا: الجالس فى السفينة متحرك بالعرض، و كلّ متحرك بالذات فلا يثبت فى موضعه. و حينئذ لا يكون الأوسط متكرراً، و إذا جعل متكرراً صار بعض المقدّمات أو كلّها كاذبة. و على هذا يكون الغلط من باب سوء التأليف.

١- قول الشارح العلامة: «كمن حكم على الهيولى أنها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة»

هذا بناء على ما ذهب إليه المصنّف و أتباعه، و أمّا على ما رآه أتباع المعلم الأوّل فليس فى كون الهيولى بالقوة أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة و لا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات أصلاً. و تحقيق ذلك من الغوامض، و لبيان موعده سيجىء إن شاء الله تعالى.

و أخذ أى و بسبب أخذ الاعتبار الذهنية و المحمولات العقلية أموراً عينية. كمن يسمع أن الإنسان كلي^١ فيظن أن كونه كلياً أمر يُحمل عليه. لاتصافه به في الأعيان كالجسم و الجسم النامي و غيرهما، لكنه ليس كذلك؛ لأنه أمر يحمل عليه، لاتصافه به في الأذهان. فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي.

و مثال أخذ الاعتبار الذهني عينياً^٢ ما يقال: لو كان شيء كذا ممتنعاً لكان امتناعه

١- قوله (قدّس سرّه): «كمن يسمع أن الإنسان كلي»

هذا المثال أصوب ممّا ذكره الشارح لهذا المقام فإن قولنا: "الإنسان كلي، و الكلّي معدوم في الخارج، فالإنسان معدوم في الخارج" مغالطة نشأت من أخذ الاعتبار الذهني و المحمول العقلي مكان المحمول الخارجيّ. و كذا في قولنا: "زيد إنسان، و الإنسان نوع، فزيد نوع" فإنّ الكلّيّة و النوعية من الأمور الذهنية التي لاتعرض إلا لموضوع ذهني من حيث كونه ذهنيّاً. و كذلك شأن المعقولات الثانية التي لايعقل إلا عارضاً لمعقول آخر بما هو معقول. فهذا معنى العارض الذهني و المحمول العقلي.

و أمّا الامتناع و الوجوب و نظائرها فليست من العوارض الذهنية و المحمولات العقلية بمعنى أن يكون مصداق عروضها و حملها نحو وجود الشيء في الذهن حتى يكون القضايا التي هي محمولاتها ذهنيات صرفة بل هي حقيقات و حمليات غير بتيّة كما مرّ. فمعنى قولنا: "إنّ الخلاء ممتنع" أن كلّما يوجد في الخارج و يكون خلاً فهو يكون ممتنعاً. فالامتناع من المحمولات الخارجية على التقدير و إن لم يكن على البتّ و التحقيق، ففيه أخذ ما بالعرض و التقدير مكان ما بالبتّ و التحقيق.

فقولهم: لو كان الخلاء ممتنعاً في الخارج لكان امتناعه حاصلًا في الخارج فيكون الممتنع موجوداً؛

جوابه أن ثبوت الامتناع في الخارج على تقرير وجود الخلاء لا يوجب ثبوته محققاً فلا يلزم كون الممتنع كالخلاء موجوداً محققاً بل مقدراً. و ذلك غير مستحيل. فاللازم غير محذور، و المحذور غير لازم.

٢- من ذلك قولهم إنّ الوجود وصف للماهيات واقع في الأعيان، و الوجود نسبة إلى الماهية المتصفة به، و لنسبة الوجود وجود، ثم للوجود نسبة أخرى، و لهذه النسبة وجود، و

حاصلاً في الخارج، فيكون الممتنع موجوداً، هذا خلف. و الغلط فيه أن الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شيء به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه، و هو من باب سوء اعتبار الحمل.

و ذكر في مثاله أيضاً قولهم: "لو كان عدم متصوراً لكان متميزاً، و لو كان متميزاً لكان موجوداً في الخارج" لكنه من باب سوء التأليف، لأنّ المقدمتين إنّما تصدقان إذا أريد بالتميّز الذي هو تالي الصغرى الذهني، و بالذي هو مقدّم الكبرى الخارجى. و على هذا لا يتكرّر الوسط و إلا كذبت إحدى المقدمتين إن أخذ المتميّز^١ فيهما بمعنى واحد.

و أخذ أى و بسبب أخذ مثال الشيء مكانه^٢ كمن حكم على الصورة الذهنية

كذا إلى غير النهاية، فيلزم اجتماع سلسلة مرتبة مجتمعة معا إلى غير النهاية، و هو محال. و جوابه أنه أخذ الذهني عينياً. (ش)

١- س: المميز

٢- قوله: «أخذ مثال الشيء مكانه»

هذا من الأغلاط الكثيرة الوقوع بل ما من قوم إلا و قد وقع لأحاديهم أغلاط كثيرة من هذا النوع. كيف! وأكثر ما ورد في الشرايع الحقّة في باب المبدأ و المعاد تمثيلات، و القوم يحملونها على ظواهرها لا على حقايقها و معانيها. و إنّما نعى بالتمثيل هاهنا أداء المعنى في صورة إن نظر إلى معناه وجد صادقاً و إن نظر إلى صورته وجد كاذباً حتى أنّا إذا قلنا: إنّ زيداً مثلاً مثال لمعنى الإنسان يجب أن لا يحتجب أحدٌ بصورته المخصوصة عن معناه، فإنّ كون زيد إنساناً ليس من جهة خصوص تعيينه بل من جهة اشتماله على معنى الحيوانية و الناطقية، و الخصوصية ملغاة من ذلك.

فمن جملة الأغلاط الواقعة في هذا الباب ما زعمه أكثر المتأخرين كالعلامة الدوانى و من في طبقته أنّ صورة الجوهر في الذهن جوهر، و صورة الإنسان فيه إنسان. و ارتكبوا في بيان ذلك تمحّلات شديدة.

و منها أيضاً ما وقع له و لمن وافقه أنّ كلّ ما يتصوره الإنسان فهو موجود في نفس الأمر و في المدارك العالية بناء على ما يحكم عليه بحكم ثبوتى، و أقلّه أنّه هو و أنّه ليس

المأخوذة من النار- و هي مثالها- أنها مُحترقة، لأنَّ النار الخارجية مُحترقة. و منه استدللَّ على إبطال الوجود الذهني. و هو باطل، إذ لا يلزم أن يكون لمثال الشيء حكمه. و هو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

و أخذ أى بسبب أخذ جزء العلة مكانها، كما يقال: إنَّ علة السمع و البصر، الحياة لا غير. و ليس كذلك، لأنها الحياة مع الآلات البدنية المخصوصة. فهذا تعليل الحكم بجزء علة. و أمّا تعليل جزء الحكم بجزء علة فهو كتقيل رفعه ألف من الرجال مسافةً ما، فيُظنَّ أنَّ الواحد منهم يرفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد إلى الألف. و ليس ذلك بلازم، بل قد لا يمكن للواحد أن يحركه أصلاً.

و يمكن أن يأول كلام المصنّف بحيث يشمل صورتين، لأنَّ في الأولى أخذ جزء العلة مكانها في إسناد الحكم إليه، و في الثانية في إسناد حصّة من الحكم إليه. و هذان^١ من باب سوء اعتبار الحمل أيضاً.

و أخذ أى و بسبب أخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له، كما في برهان التمانع. و هو أنه لو وجد إلهان و أراد أحدهما حركة زيد و الآخر سكونه، فإمّا أن لا يحصل شيء منهما أو يحصل أحدهما دون الآخر أو كلاهما. و الأقسام كلها باطلة، لاستلزام الأول خلوّ زيد عن الحركة و السكون بل عجز الإلهين، و الثاني عجز أحدهما، و الثالث اجتماع الضدين، فالإله واحد.

و الغلط فيه أنَّ المحال لزم من فرض إلهين مع اختلاف إرادتهما. و لا يلزم من

غيره، و لم يفتنوا بأنَّ وجود العنوان لا يستلزم وجود ذى العنوان، فإنَّ الكليات الفرضية كمفهوم شريك البارى أو الخلق أو غيرها لا يصدق شيء منها على نفسه بالحمل المتعارف. فالموجود في الذهن ليس يصدق عليه شريك البارى تعالى عن ذلك. و ما يقدر أنه بإزاء هذا المفهوم الموجود في الذهن ليس موجوداً في الذهن و لا في ظرف آخر أصلاً. و كذلك في نظائر الممتع الوجود التي لها أمثلة في الذهن و كذلك في مفهومات الأمور الممكنة التي لا أفراد لها في نفس الأمر كجبل من ياقوت و بحر من زبيب.

استحالة إلهين بهذه الصفة استحالة إلهين مطلقاً الذي هو المطلوب. و هذا من باب وضع ما ليس بعلة علة على ما لا يخفى. و عنده مختص بالخلف كما قال في التلويحات: «و وضع ما ليس بعلة علة غلط مختص بالخلف»^١ و هو أن يدعى أن المحال كان لتقيض المطلوب و يكون لغيره، لكنك في الاصطلاح المذكور في حصر المغالطات عرفت من حده أنه لا يختص به.

و إجراء أى و بسبب إجراء طريق الأولوية عند اختلاف النوع كمن يقول: "ليس الإنسان بوجوب التنفس أولى من السمك". هذا أصح النسخ، و في بعضها: "من النخل" و في أكثرها: "من النخيل". و هذا خطأ لقوله: بعد اشتراكهما في الحيوانية، اللهم إلا أن يقال: المراد بعد اشتراكهما في خواص الحيوانية على ما هو المشهور من اشتراكهما في كثير منها كما سيجيء مشروحاً إن شاء الله العزيز.

و إما يصح هذا إذا كانا من نوع واحد و كان المقتضى فيهما أمراً واحداً متفقاً بالماهية كما يقال: ليس الإنسان بالتحيز أولى من الفرس، بعد اشتراكهما في الجسمية^٢

١- منطق التلويحات ٨٧

٢- قوله: «بعد اشتراكهما في الجسمية»

فإن قلت: ما بال الاشتراك في الجسمية يوجب الاشتراك فيما يقتضيه، و هى جنس بعيد للأجسام، و الاشتراك في الحيوانية لا يوجب ذلك، و هى جنس قريب لأقسامها؟ قلنا: الجسم إن أخذ بالمعنى الذى هو به جنس - أعنى الجوهر الذى له أبعاد ثلاثة مطلقاً سواء كان مجرد ذلك أم لا بل مع شيء آخر - فليس الاشتراك فيه مما يوجب الاشتراك فيما يقتضيه في موضع. و أما إن أخذ بالمعنى الذى هو به مادة لا جنس - أعنى مجرد الجوهر الذى له أبعاد - فلا اشتراك فيه اشتراك في معنى نوعى متفق. و ذلك مستلزم للاتفاق فيما يلزمه أو يقتضيه. و قد علمت أن الجنس في المركبات إنما جنسيته بضرب من الاعتبار. و هى بالحقيقة نوع محصل غير محتاج إلى مبادئ الفصول إلا في كمالها الثانوية. فالجسمية إذا اقتضت التحيز أو التشكل فإما يقتضيه من حيث حقيقتها النوعية، فذلك يوجب اتفاق الأجسام كلها فيه. و كذلك الحيوانية إذا اقتضت شيئاً بحسب ما هى محصلة

المقتضية للتحيز.

و كما يقال: لا يجوز قيام العرض بالعرض، إذ ليس قيام أحدهما بالآخر أولى من العكس. وهذا أيضاً إنما يصحّ عند اتفاق النوع، وإلا فالملاسة قائمة بالسطح، وكذا السرعة بالحركة مع عرضيتهما.

و كذا إجراء هذا الطريق أى و كذا يقع الغلط بسبب إجراء هذا الطريق في عالم الاتفاقات، و هو عالم العناصر، لكونه معلول الحركات السماوية و التغيرات الفلكية، كقول القائل: ليس زيد بالطول أولى من عمرو^١ بعد اشتراكهما في الإنسانية، فلا ينبغي أن يتخصّص أحدهما به. و لا يعلم أنّ هاهنا أسباباً غائبة عنّا كهيئات سماوية و اتفاقات

وجب الاتفاق فيه للحيوانات. و ذلك كاستعداد الحركة الارادية و غيرها. و أما وجوب التنفس في بعض الأنواع فليس ممّا يقتضيه الحيوانية و لو كان كذلك لا تفتقت أفرادها فيه.

١- قوله: «ليس زيدا أولى من عمرو»

اعلم أنّ كلّما هو ممكن للفرد فهو ممكن للطبيعة المشتركة. و كلّما هو ممكن لها ممكن لأفرادها من حيث تلك الطبيعة لكن إن كانت من الطبائع الخارجة عن عالم الاتفاقات، فكلّ ما يمكن لها بالإمكان الذاتي فهو واجب التحقق فيها بعقلها الذاتية، إذ لا مانع و لا قاصر هناك من وصول الفيض الوجودى إليها.

و أمّا إن كانت من الأمور الواقعة تحت الحركة و الاستعداد فلا يكفي فيها الإمكان الذاتي ما لم ينضمّ إليها الإمكان الاستعدادى الحاصل من الحركات العرضية و مبادئها الاتفاقية. و من شأنها أن تقرّب البعيد في قبول الوجود عن مبدأه المفيض و يبعد القريب عنه، فيجب بها ما أمكن و يمتنع أخرى.

٢- قوله: «و لا يعلم أنّ هاهنا أسباباً غائبة»

لا حاجة في بيان هذا - أعنى كون بعض الأشخاص المتفقه من نوع واحد بالغة إلى خيانتها المحتملة أو ممنوعة عن كمالاتها الممكنة - إلى الحوالة إلى الأسباب الغائبة عنّا بل هاهنا أمور شاهدة و توصل الأمور إلى خيانتها و تمنع الأشياء عن كمالاتها كالبرد المفسد للثمار و الحرّ الشديد المضرّ للحيوانات و كالهواء المنضج للفواكه و كالأغذية و الأدوية

أرضية يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة و سنبرهن عليها. و في النوع الواحد المتفاوت بالكمال و النقص كالإنسان مثلاً، لا يجري هذا أى طريق الأولوية، فإن بعض أشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله في نفسه. و أما كيفية هذا الكمال فسيأتي في ما بعد.^١

و لما يوقع الغلط فرض الممتنع موجوداً لبيتى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه، كمن ادعى أن شريك الإله ممكن، لأننا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع، و كل غير ممتنع ممكن، ينتج: لو فرضنا وجوده لكان ممكناً، لكن فرضنا وجوده، فشريك الإله ممكن.

و الغلط فيه أن الفرض إنما يصحّ لما يمكن في نفسه إن كان القياس برهانياً، أو عند الخصم إن كان القياس جدلياً، أو يمتنع، و لكن لا من جهة بيتى الكلام عليها، فإنه إذا كان كذا لا يجوز. و ذلك لأنّ فرض وجود الشيء متفرّع على إمكانه الذى هو المطلوب هاهنا، فكان الأمر المفروض متفرّعاً على المطلوب. فلو فرّع المطلوب عليه لزم الدور.

و حلّه الحقيقى أن يقال: إن أردت بغير الممتنع الذى هو تالى الصغرى أنه كذلك في نفس الأمر فالشرطية ممنوعة. و إن أردت به أنه غير ممتنع بحسب^٢ الفرض صحّت الشرطية. و^٣ لوجوب رعاية هذا القيد في التالى يكون النتيجة أن شريك الإله ممكن بحسب ذلك الفرض. و ليس المطلوب ذلك، بل المطلوب أنه ممكن في نفسه.

المبقية و المصلحة للحيوانات. و لهذا ذكر الشارح بعد قوله: «كهيئات سماوية» قوله: «و اتفاقات أرضية».

١- قوله: «و أما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد»

هذه إشارة إلى ما سيحقّقه الشيخ من كون بعض الحقايق بحسب طبيعتها المشتركة ممّا يقبل الأكمل و الأقص و الأشدّ و الأضعف لا بواسطة أمر زايد عليها كمخصّص فصلى أو لاحق عرضى. و هذا مبنى كثير من القواعد الإشرافية كإثبات المثل النورية و كإثبات الأنوار العقلية و غير ذلك ممّا ستقف عليه إن شاء الله.

٢- آ: + ذلك

٣- س: - و

و قد يقع الغلط لقلّة المبالاة بالحيثيات كمن يقول: "كلّ أبيض داخل في مفهومه البياض، و زيد أبيض" ليتعدّى إليه دخول البياض في حقيقته، فإنّ البياض داخل في الأبيض من حيث إنّهُ أبيض^١ لا من حيث إنّهُ إنسان أو حيوان أو غيرهما، فلا يمكن تعديته إلى ما تحت الأبيض.

و هذا من باب سوء اعتبار الحمل، و هو ظاهر. و مثال آخر له كمن سمع أنّ الكليّات موجودة في الأذهان و معدومة عن الأعيان، فليست موجودة في الأعيان و لا معدومة عن الأذهان، فحكم مطلقاً أنّها لا موجودة و لا معدومة.^٢

١- قوله: «فان البياض داخل في الأبيض»

الحقّ أنّ مفهوم الأبيض من حيث هو أبيض لا يعتبر فيه شيء غير البياض بل هو نفس البياض لا شيء داخل فيه البياض، و كذا قياس الناطق و غيره من المشتقات.

و في حواشى المطالع: «مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق و إلا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل. و لو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادّة الإمكان الخاص ضرورية، فإنّ الشيء الذى له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضرورى. فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذى يذكر فيه» انتهى.

و في حواشى التجريد: «الأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء فهو عرضى، و إذا أخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر. فكما أنّ طبيعة الذائق جنس و مادّة باعتبارين أو فصل و صورة باعتبارين فطبيعة العرض عرضى و عرض باعتبارين».

و ممّا يدلّ على ذلك أنّ الحكماء عبّروا عن مفهوم الإضافة بالمضاف الحقيقى و عن معروضه أو عنهما بالمضاف المشهورى. و عبّر المعلّم الأول في تعليمه عن أكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل و المنفعل و المضاف و المضاف. و أورد في التمثيل المشتقات و ما في حكمها كالأب و الابن و في الدار و في الوقت و نظايرها. هذا و ملخّص الكلام أنّ مفهوم الأبيض مثلاً ما له البياض مطلقاً سواء كان عين البياض أو معروضه أو المركّب منهما. و لهذا يصدق على كلّ منها و إن لم يعتبر في مفهومه غير البياض. و هذا كمفهوم الكلّى الصادق على المنطقى و الطبيعى و العقلى.

٢- قول الشارح: «فحكم مطلقاً أنّها لا موجودة و لا معدومة»

و لما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح في موضع النقض عن الحمل، وفي أكثر النسخ: "عن الحمل". و المراد عن المعنى الذي أطلق أى ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شيء بل في ما وقع عليه النقض دفعاً للنقض، إذ لا ينضبط الحمل و الحمل بل المعنى المصطلح عليه حينئذ فيغلط فيه، لحملهم على ذلك الحمل تارة، و على هذا الحمل أخرى.

وذلك كقول بعض مشيى الجزء - لما أورد عليه أن الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس، فيكون ما منه^١ إلى أحد الطرفين غير ما منه^٢ إلى الآخر،^٣ فينقسم الجزء - : لانسلّم لزوم انقسام الجزء، بل اللازم انقسام المؤلف مع غيره، و هو جسم، لأئى أعنى بالجسم كل مؤلف مع غيره. فغير تفسير الجسم عما اصطلاح عليه دفعاً للنقض.

و لا طائل تحته، إذ لا يندفع الإشكال بسبب تسميته جسماً. و توجيه إيراد أن يقال: هذا الغير المتجزى الذى سمّيته بسبب التأليف جسماً، له إلى كل واحد طرف فينقسم، سواء سمّيته جسماً أو جزءاً، فإن نزاعنا في ذاته لا في اسمه.

و كقول بعض الذاهبين إلى كثرة الصفات أى صفات البارى و قدمها - لما أورد عليه أن الصفات إن كانت ممكنة لزم حدوثها، و إن كانت واجبة يتكثر الواجب - :

يمكن تصحيح هذا القول على وجه لا يكون باطلاً، و لو كان بالقياس إلى طرف واحد. و هو أن يؤخذ الكلّى من حيث مهيته و ذاته، فإنّها ليست من حيث هى معدومة و لا موجودة، إذ الوجود ليس بثابت في مرتبة مهية الممكن و لا رفع الوجود، و إن كان تقيضه ثابت في تلك المرتبة، فإنّ تقيض الوجود في تلك المرتبة هو رفع الوجود الذى في تلك المرتبة بأن يكون قولنا: «في تلك المرتبة» قيداً للوجود المضاف إليه الرفع لا قيداً للرفع الذى أضيف إلى الوجود. على أن المحال هو ارتفاع التقيضين عن مطلق نفس الأمر لا ارتفاعها عن كل مرتبة من مراتبها. ألا ترى أن رجلاً إذا تحرّك في السوق فيصدق عليه أنه ليس بتحرّك و لا ساكن في بيته.

١- آ: مماسته

٢- آ: مماسته

٣- خ ل: + أى الطرف الآخر

لانسلم لزوم تكثر الواجب، لأن الصفات ليست غير الذات، لأى أعنى بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة أو وجود،^١ و صفاته ليست كذلك فتكون عين الذات، فلا تنكث؛ فغير تفسير الغير عما اصطلاح عليه دفعا للنقض. ولا ينفعه، لأن الخصم يهجر لفظة الغير و يحرم التلفظ به و يقول: إذا كانت الصفات عين الذات، و الذات واحدة، فلا كثرة بل لا صفة أيضاً. و إن لم يكن عينها فهذا الكثير الذى ليس عينها إما واجب أو ممكن، إذ لا خروج عن النفى و الإثبات. و يتوجه الإشكال على كل تقدير كما مر. و من ذلك - أى و مما يوقع الغلط أو مما غير فيه الاصطلاح عند ورود النقض، لأنه يمكن حمله عليه أيضاً - ما يقال: إن مماثل المماثل مماثل.

فإذا قيل: لانسلم أن أ المماثل لب المماثل لج مماثل لج، فإن هذا لا يلزم إلا إذا كانت المماثلة أى بين أ ب، من جميع الوجوه لدخول المماثلة التى بين ب ج فى التى بين ب أ حينئذ، و صيرورة أ مماثلاً لج فى المماثلة التى بين ب ج؛ سواء كانت من جميع الوجوه أم لا، فإن جزئية المماثلة الثانية لاتضر، وكذا جزئية الأولى إذا كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتأمل، بخلاف ما لو كانتا جزئيتين؛ فإنها تضر لجواز اختلاف الجهة حينئذ على ما سيتلى عليك.

أجيب بأن مرادنا من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه، فخصصوا ما عمموا أولاً لورود النقض.

ثم لما كان قوله: «فإن هذا لا يلزم إلا إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه» ليس على إطلاقه، لأنه أيضاً يلزم إذا كانت المماثلتان من وجه واحد قال: و إذا كانت أى المماثلة، من وجه واحد فيلزم أيضاً أن يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلاً أى فى ذلك الوجه بعينه. و أما إذا لم يتحد الجهة فلا يلزم، إذ يجوز أن يماثل شيء شيئاً بامر و يماثل غيره بامر آخر. و لهذا النقض غيروا الاصطلاح و خصصوا تفسير المماثلة بعد أن كانوا اصطالحوا على تعميمها.

و المساوي للمساوي مساو أيضاً، إذا كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو

الذى عرفت في المائل. فأما إذا اختلفت جهة المساواة كالجسم الذي يساوي بطوله جسماً و بعرضه جسماً آخر فلا يلزم أن يكون مساوى المساوى مساوياً. و إليه الإشارة بقوله: فأخذ مساوي الشيء من وجه كجسم أ المساوى لجسم ب في الطول مثلاً، لا يلزم أن يساوي لشيء ما للمساوي الآخر أى لجسم ب، من وجه آخر، و هو ج المساوى له في العرض مثلاً. فقوله: «فأخذ مساوى الشيء» جواب «فأما» و التمثيل بالجسم وقع اعتراضاً.

فإن قيل: لانسلّم أنه إذا اختلفت جهة المساواة صحّ إطلاق المساواة عليها، لأنها لا تطلق إلا إذا كانت من جميع الوجوه؛

أجيب بالمنع، لجواز إطلاق المتساويين على الشئيين و إن لم يتساويا من جميع الوجوه. و إلى هذا السؤال و الجواب أشار بقوله:

و ليس لأحد أن يدّعي أنّ المساواة لا يجوز أن تطلق إلا على أن تكون من جميع الوجوه، فإنه يجوز أن يكون جسمان متساوي الطول فقط و في بعض النسخ: «متساويين في الطول فقط» أى لا في العرض و العمق. و لا يخفى أنّهما من باب سوء اعتبار الحمل.

و من ذلك أى و ممّا يوقع الغلط، أخذ العدم المقابل أى للملكة و هو احتراز عن العدم المطلق، لا لأنه ليس كذلك بل لأنه وجد أمثلة هذا القسم فخصّه بالذكر، مكان الضدّ كالسكون فإنه عدم مقابل، لأنه عدم الحركة في ما يتصوّر فيه الحركة؛ و كذا العمى، فإنه عبارة عن انتفاء البصر في حقّ من يتصوّر في حقّه البصر. و لهذا، فإنّ الحجر لما لم يتصوّر في حقّه البصر لا يسمّى أعمى.

و كذا الشرّ و الظلمة عند من جعلهما ضدّين للخير و النور، و قال: لا شيء من المتضادّين يكون عن مبدأ واحد، فلا بدّ و أن يكون للشرّ و الظلمة مبدأ غير مبدأ الخير و النور على ما يقوله الثنويّة.

و جوابهم بحلّ مغالطتهم، و هو أنّ الشرّ ليس ضدّاً للخير^١ و لا الظلمة ضدّاً

١- قول الشارح: «و هو أنّ الشرّ ليس ضدّاً للخير»

للنور، لأنّ الضدين لابدّ وأن يكونا وجوديّين، لكنّ الشرّ والظلمة عديميّان يقابلان الخير والنور تقابلَ العدم والملكة، فلا هويّة لهما في الخارج ليحتاجا إلى مبدأ وعلّة، بل علّتهما عدم علّة الملكة.

الشرّ كالخير يطلق بالاشتراك على معنيين حقيقي و إضافي. و الأول عبارة عن عدم ذات أو عدم كمال لذات. و الثاني ما يكون منشأ لعدم ذات أو عدم كمال لذات أو مصحوباً له.

فالأول شرٌّ بالذات، و هو لا محالة عدم أو عديم بما هو عديمي، و لا ذات له أصلاً. و الثاني شرٌّ بالعرض، و يقال له الضّارّ. و هو أمر وجودي يمكن أن يكون ضدّاً لما هو خير بالذات و هو الخير الحقيقيّ، أو بالعرض و هو الإضافيّ و يقال له النافع.

فشبهة الثنوية - و هي أنّ المبدأ الواحد لا يصدر عنه خير و شرّ معاً - إن كانت في الخير و الشرّ الحقيقيين فجوابهم كما أشار إليه. و هو أنّ الشرّ أمر عديمي لا ذات له حتّى يمكن صدوره عن فاعل فلم يصدر من المبدأ ما هو شرّ حقيقيّ أصلاً.

و أمّا إن أجريت الشبهة في الخير و الشرّ الإضافيين فجوابهم أنّ الأشياء الموجودة تنقسم بحسب الاحتمال العقلي إلى ما لا شرّية فيه أصلاً و ما هو شرّ محض و ما يكون الشرّ فيه غالباً و ما هو بالعكس منه و ما يتساوى فيه المتقابلان. فهذه خمسة أقسام ثلاثة منها - و هي التي يكون شرّاً محضاً أو شرّاً مستولياً أو متساوياً لما ليس بشرّ - غير موجودة، لأنّ كلّ موجود فهو إمّا محض الوجود أو وجوده أغلب من عدمه. و الشيء الموجود لا يكون فاقداً لذاته و ذاتياته بل لا يفقد منه إذا فقد إلا بعض صفاته و عرضياته. فالموجودات الحقيقية و الإضافية في الموجودات أكثر من الأعدام الإضافية. فالصادر من المبدأ الأول قسمان باقيان: ما لا شرّ فيه أصلاً و لا ظلمة كالعقول الفعّالة و الأنوار القاهرة، و ما فيه شرّ قليل كالأجسام سيّما الكيانية. و هما جميعاً من أقسام الخير. أمّا الأول فظاهر لأنّه خير حقيقي. و أمّا الثاني فلأنّ في عدمه شرّاً أزيد من وجوده فيكون وجوده خيراً إضافياً فيجب صدورها جميعاً من المبدأ الأول و الخير المحض. و هذا مسلك المعلّم الأول في دفع شبهة الثنوية، و الأول طريق أفلاطون. فالغلط في الأول من اشتباه الأمر العدمي بالوجودي، و في الثاني من اشتباه أحد المتضايين بالآخر.

و اعلم أنّ هذا الغلط من باب إيهام العكس باعتبار أنّه لما كان الضدّ مقابلاً أخذ المقابل على أنّه ضدّ، و من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات إذا أريد بالمعدوم معدوم الملكة، لاستدعاء عدم الملكة محلاً ثابتاً كالملكة، لأنّه ليس عدماً صرفاً فيستغنى عنه. فعدم الملكة و إن لم يحتاج إلى علّة بالذات، لكنّه يحتاج إليها بالعرض، لاحتياج محلّه إليها بالذات. و إذا جعل ضدّاً احتاج إليها بالذات. فلهذا كان من أخذ ما بالعرض مكاناً ما بالذات.

و لما كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه الأمر الوجودى بالعدمى و بالعكس أراد أن يذكر ضابطاً به يعرف أحدهما من الآخر، لئلاّ يقعوا في ما وقع فيه الثنويّة و أمثالهم ممّن اشتبه عليهم الأمر العدمى بالوجودى، فقال:

و الضابط في معرفة الأعدام هو أنّا إذا استبقينا الموضوع كالجسم أو الإنسان مثلاً و رفعنا عنه الملكة كالحركة و البصر، لايحتاج إلى وضع شيء آخر حتى يكون ساكناً أو أعمى، بل كفى استبقاء الموضوع و رفع شيء منه. فالعدم لايحتاج إلى علّة بل علّته عدم علّة الملكة. فإذا أخذ ضدّاً فيكون أمراً وجوديّاً فيحتاج إلى علّة. و يلزم منه أمور أخرى من الشرك و غيره كما لزم الثنويّة و غيرهم، و يقع الغلط كما أوقعهم فيه.

و لما كان أسماء الأعدام منها ما يشترط فيها الإمكان - أى إمكان اتصاف موضوعات تلك الأسماء بمقابلاتها كأعدام الملكات مثل العمى، لأنّه عدم البصر عمّا يمكن و يصحّ أن يبصر- و منها ما لا يشترط فيها ذلك قال:

و من أسماء الأعدام ما لا يشترط فيها إمكان^١ كالقدوسيّة، فإنّها عبارة عن كون

١- قوله: «و من أسماء الأعدام ما لا يشترط فيها الإمكان»

السبب اللّمى في كون بعض الأعدام لا يشترط فيه المحلّ الممكن و في بعضها يشترط، و المشترط فيه المحلّ و الإمكان قد يشترط فيه الإمكان المتضاعف و قد لا يشترط فيه أنّ العدم معناه رفع الوجود، و الوجود قد يكون قائماً بذاته من غير محلّ بوجه من الوجوه كالبارى (جلّ اسمه) فلا يتصوّر له عدم أصلاً. و ما وجوده لماهيّته فيتصوّر له عدم عن محلّ متصف بالإمكان و لو بحسب الاعتبار العقلى في ظرف التحليل كعدم العقول و النفوس عند

المتّصف بها غير مادّي، و التفرد، فإنّه عبارة عن كون المتّصف به غير كثير بجهة من

تصوّر مهياتها مجردة عن الوجود لو أمكن ذلك. و ما وجوده يحتاج إلى إمكان زايد على الإمكان الذاتي فيتصوّر له عدمان: عدم بإزاء وجود مهيتّه مطلقاً و عدم بإزاء وجوده المقيد بالإمكان الاستعدادي. فيقدر تضاعف الإمكانيات في شيء يشترط في عدمه تلك الإمكانيات ناقصاً بشيء، لأنّ الإمكان الاستعدادي إذا تمّ كان الوجود حاصلًا من المبدأ الفياض.

إذا تقرّر هذا فنقول: العدم و الحاجة و الحدوث لا يتصوّر بالقياس إلى ذات الحقّ تعالى، إذ كلّ الوجود بلا عدم و الغناء بلا حاجة و القدم بلا حدوث. و أمّا القدوسيّة فيه بالقياس إلى مطلق الوجود من أسماء الأعدام التي لا يشترط فيما يقابلها قابلية و إمكان، و بالقياس إلى المفارقات من أسماء السلوب.

و عدم الحركة، و هي عبارة عن التغيّر من حالة إلى حالة على التدريج، و لا يتصوّر إلا أن يكون الموصوف بها موجوداً ثمّ جوهرًا ثمّ جسمًا إن كان عن الجسم، فهو من أسماء الأعدام المحوجة إلى هذه الإمكانيات و إسمه السكون. و الموت نوع منه، و هو عدم حركة الحياة عن الجسم الذي كانت فيه قوّة الحيوة. و إن كان عن غيره فهي من السلوب، و لا يسمّى حينئذ بإسم مخصوص. و عدم الحسنّ عن الحيوان لكونه عبارة عن انتقاش جسم لطيف حيواني بصورة منتزعة عن مادة يسمّى بإسم خاص كالخدر و نحوه كالعمى و الصمم و البكم و غيرها، و في الحيوان لا يسمّى بإسم. و كذلك ما يفتقر من الوجودات إلى استعداد نوعي فوق الجنسي فعدمه من أفراد ذلك النوع يليق أن يسمّى باسم أخصّ من أسماء الأعدام المختصّة و من أفراد غير نوعه لا يكون كذلك كالعمى في غير العقرب. و كذلك القياس في ما يفتقر وجوده إلى استعداد شخصي بعد تلك الاستعدادات و الإمكانيات فيستحقّ عدمه المقابل له لأنّ يسمّى بإسم مخصوص أخصّ من أسامي الأعدام المذكورة لافتقاره إلى استعداد شخصي. و ما يفتقر بعد ذلك إلى استعداد زماني أيضاً من جملة أزمنة وجود الشخص، فعدمه بالقياس إلى ذلك الزمان يحتاج إلى مثل تلك القابلية في الجملة و يستحقّ لاسم يليق به. فالمرودية بالنسبة إلى النساء و الصبيان لا يسمّى بإسم زايد و بالنسبة إلى الرجل البالغ تسمى بالكوسجية.

الجهات. و ليس الأول عبارة عن انتفاء المادّة في من يتصور في حقّه أن يكون مادياً، و لا الثانى عبارة عن انتفاء التكثر في ما يمكن أن يكون كثيراً، ليكونا من أسماء أعدام الملكات، بل هما عبارتان عن نفس كون الشيء غير مادّي و غير كثير. و لهذا علّل بقوله: فهي أسماء للسلوب، إذ التقدير^١ إنّما لا يشترط فيها الإمكان، لأنها أسماء لنفس السلوب التي هي العدم المحض لا للسلوب المضافة التي هي أعدام الملكات، ليشترط فيها الإمكان.

و منها أى و من أسماء الأعدام ما لا يطرد في نوع واحد، و في بعض النسخ: "في موضوع واحد" بمعنى أنّه يشترط إمكانها في بعض أشخاص النوع دون البعض، كالمرودية التي هي عبارة عن عدم اللحية، فإنّه لا يشترط الإمكان فيها في الأبسط،^٢ إذ مروديته عدم اللحية فقط، لا عدها عمّا من شأنه أن يكون له لحية. و يشترط في الصبي، لأنّ مروديته عدم اللحية فقط لا عدها عمّا من شأنه أن يكون له لحية.

و منها أى و من أسماء الأعدام ما باعتبار الإمكان أى ما هو باعتبار شرط الإمكان يعنى في جميع المحالّ حتّى يطردّ فيها شرط الإمكان. و في أكثر النسخ: "ما باعتبار الأعم" و المعنى ما ذكرنا، لدلالة المثالين و هما قوله: كالعمى و السكون عليه على ما مرّ، لا لدلالة لفظ الأعم عليه، فإنّ ظاهره للأكثر.

فأسماء الأعدام إمّا أن لا يشترط فيها الإمكان أصلاً^٣ و تسمّى أسماء السلوب، و إمّا أن يشترط مطلقاً و هي أعدام الملكات، و إمّا أن يشترط في بعض المحالّ دون البعض، فيكون عدم الملكة باعتبار و إسم السلب باعتبار آخر. هذا اصطلاح المشائين. و ربّما اختلفت الاصطلاحات في ذلك. و لذلك قال: و الاصطلاحات مختلفة^٤ ألا ترى أنّ الهواء ليس بمظلم و لا مضىء عند المشائين. أمّا أنّه ليس بمضىء

١- س: + و أبسط

٢- رجل أبسط أى كوسج ١٢

٣- س: + معه

٤- قوله: «و الاصطلاحات مختلفة»

فلكونه غير قابل للنور، لإثمه مُشَفٍّ في الغاية، و أمّا أنه ليس مُظلم، فلأنّ الظلمة عدم النور عمّا من شأنه أن يستضيء؛ و عند غيرهم مظلم، فإنّ الحكماء الأقدمين من اليونانيين و الفرس و سائر سُلّاك الأمم يزعمون أنّ ما ليس بنور و لا نوراني فهو مُظلم، حتى لو تصوّر وجود الخلاء لكان مظلماً.

و لا يقال: إنّ ما ذهب إليه المشاؤون بناء على أنّ الهواء في العرف العام لا يسمّى مظلماً؛ لأنّ كلّ سليم البصر إذا فتحه و لم ير شيئاً أطلق عليه إسم الظلمة، سواء كان

لا يبعد أن يكون إشارة إلى تخالف الاصطلاح في العدم و الملكة في الضدين بحسب علمين مختلفين أعنى قاطيغوريوس و الفلسفة الأولى، فإنّ الضدّ المستعمل في قاطيغوريوس الشفاء غير الضدّ المستعمل في غيره.

قال الشيخ في منطق الشفاء: «فلنقسم الآن التقابل على الوجه الذي ينبغي أن يقسم عليه بالاصطلاح الذي في قاطيغوريوس. و هو غير المصطلح عليه في العلوم. و من تجسّم أن يجمع بين الأمرين فقد عنى نفسه». (الشفاء، المقولات ٢٤٥)

ثمّ قسم التقابل على اصطلاح المنطق هكذا: المتقابلان إمّا أن يكون مهيتهما معقولة بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان، و إمّا أن يكون الموضوع صالحاً للانتقال من أحد الطرفين إلى الآخر من غير عكس، و إمّا أن لا يكون كذلك بل يكون صالحاً للانتقال من كلّ واحد منهما إلى الآخر، أو لا عن أحدهما إلى الآخر؛ لأنّ الواحد لازم له فيسمّى القسم الأول تقابل العدم و الملكة مثل العمى و البصر.

ثمّ قال: «و أمّا القسم الثاني من القسمين للذين ذكرناهما و ما دخل فيه مجموع ذلك يسمّى في قاطيغوريوس أضداداً سواء كان أحدهما وجودياً و الآخر عديمياً أو كان كلاهما وجوديين. و كذلك إذا كان الموضوع ينتقل من كلّ منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبيعياً لا ينتقل عنه و لا إليه، فإنّ جميع ذلك يسمّى أضداداً في هذا الموضوع. و لا نبالي بأن يكون أحدهما معنى وجودياً و الآخر عديمياً على أيّ أنحاء الأعدام كان إذا لم يكن على النحو المذكور. فلا يجب أن يشغل المتعلّم لكتاب قاطيغوريوس بأن يجعل العدم غير الضدّ قائلاً: إنّ الضدّ هو ذات تختلف المعنى الوجودي في الموضوع، و العدم ليس بذات، فإنّ الضدّ الذي يقابل في هذا الكتاب ليس معنى به هذا» انتهى.

المقابل هواء أو جداراً أو غيرهما، فلا تمسك لهم بالعرف.

و من ذلك أى و مما يوقع الغلط، أخذ الإيجاب و السلب مكانَ العدم و الملكة كما يقال: "الحجر إمّا بصير أو أعمى" لأنّ الإثبات و النفي لا يخرج منهما شىء كقولنا: "الحجر إمّا بصير أو ليس ببصير". و هو باطل، لأنّ العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق "ليس ببصير" على الشىء صدق الأعمى عليه، بل هو عدم البصر عمّا من شأنه أن يبصر. فلهذا لا يلزم من صدق "ليس ببصير" صدق الأعمى. و إلى هذا الجواب أشار بقوله: فإنّ الإيجاب و السلب لا يخرج منهما شىء بخلاف العدم و الملكة، فلك أن تقول: "إنّ الحجر ليس ببصير" و لا تقول: "إنّه أعمى". و هذا الغلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنّه أخذ فيه شبيه الشىء بدله.

و مما يوقع الغلط إجراء اللفظ العامّ في المواضع على المعاني المختلفة فيؤخذ بعضها مكان بعض كما يقال: "الواجب لذاته إمّا ممتنع أو ممكن، و إذ ليس ممتنعاً فيكون ممكناً، لكن كلّ ما هو ممكن الكون ممكن اللاّكون، فالواجب لذاته ممكن اللاّكون، و هو محال". و قد عرفت حلّه في ما تقدّم، و هو أنّ الواجب ممكن بالإمكان العامّ و لا يتقلب موجهه إلى سالبه.

و هذا و إن كان مندرجاً تحت الغلط المنتشّيء من اشتباه اللفظ إلا أنّه كثير الوقوع، فخصّصناه بالذكر. و العامّ قد ذكرنا أنّه يُعنى به ما لا يمنع الشركة لذاته و قد يُعنى به المستغرق. و هو كون الحكم على كلّ واحد واحد. و العامّ الأوّل أى الكلّى كالحَيوان مثلاً، لا يلزم من صدقه و إثباته صدق الخاصّ و إثباته كالإنسان مثلاً، إذ لو لزم من صدق العامّ صدق الخاصّ - كما لزم من صدق الخاصّ صدق العامّ - لكانا متساويين، لا أحدهما أعمّ و الآخر أخصّ، هذا خلف.

و يلزم من نفيه و كذبه كذب الخاصّ و نفيه لاستلزام الّاحيوان للإنسان، لأنّ نقيض الأعمّ أخصّ من نقيض الأخصّ، إذ لو كذب الأعمّ و لم يكذب الأخصّ لكان مع كذبه صدق الأخصّ، فيصدق الخاصّ دون العامّ، و هو محال.

فإن قيل: لو صدق أنّ نقيض الأعمّ أخصّ من نقيض الأخصّ لصدق قولنا: "كلّ ما ليس بممكن بالإمكان العامّ فهو ليس بإنسان" لصدق قولنا: "كلّ إنسان فهو ممكن

بالإمكان العامّ لكّنه كاذب، لأنّ الموجبة يستدعى صدقها صدق موضوعها. و ما ليس بممكن عامّ لا مفهوم له أصلاً، فضلاً عن أن يكون له مفهوم موجود، لأنّ الممكن العامّ يعمّ المفهومات الموجودة و المعدومة.

قلنا: لانسلّم أنّه لا مفهوم له،^١ فإنّ الشئ إذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف إليه مفهوم أيضاً بالضرورة. و أمّا كون ذلك المفهوم يجب أن يكون موجوداً إذا جعل موضوعاً في قضية موجبة، فإن أراد الوجود الذهني فكلّ ما له مفهوم فهو موجود في الذهن و إلا لم يكن مفهوماً. و إن أراد الخارجى فإثما يلزم أن لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع في الخارج. و ليس الأمر في أمثال هذه القضايا كذا، فاندفع الإشكال.

و الخاصّ الذي يإزائه أى يإزاء العامّ الأوّل كالإنسان، يلزم من صدقه صدق العامّ.

١- قول الشارح: «قلنا لانسلّم أنّه لا مفهوم له»

فيه بحث أمّا أولاً فلأنّ المقدمة التى ادّعاها المعارض - وهى أنّ ما ليس بممكن عامّ لا مفهوم له - قد أقام عليها الدليل. و هو قوله: «لأنّ الممكن العامّ يعمّ المفهومات الموجودة و المعدومة» فمنعها غير متوجّه، إذ المنع طلب الدليل على مقدّمة، و الدليل قائم، فطلبه طلب الأمر الحاصل و هو باطل. فالأولى أن يكون ما أسند به معارضة لدليل المقدّمة.

و أما ثانياً فإنّ قولنا: «كلّ ما ليس بممكن ليس بإنسان» ليس قضية طبيعية حتى يكون الحكم فيها على نفس الموضوع بل هو قضية محصورة، و الحكم فيها على الأفراد فيستدعى وجود الأفراد، و لا فرد لهذا المفهوم ضرورة و اتفاقاً.

و أمّا ثالثاً فلأنّ هذه القضية و أمثالها ليست ذهنيات كما علمت ممّا سابقاً بل الذهنيات منحصرة فى ما يحكم فيها على الموضوع من حيث وجوده الذهني بمعنى أنّ مطابق الحكم و مصداقه حال الموضوع الذهني لا غير، فهى منحصرة فى القضايا الطبيعية. و قولنا: «كلّ لا ممكن لا إنسان و كلّ شريك البارى ممتنع» و كذلك سائر المحصورات التى حكم فيها على الموضوعات المستحيلة بأحكام إيجابية بأمور تناسبها كالامتناع و عدم الإخبار و عدم المعلوماتية و غيرها ليست ذهنيات كما مرّ مراراً بل إثما هى قضايا حقيقية و عمليات غير بّنية. فهذا الإشكال و نظايرها مندفعة بمثل ما مرّ لا بما ذكره.

و لا يلزم من كذبه كذب العام، لأنه يلزم من صدق الإنسان صدق الحيوان، و لا يلزم من كذبه كذب الحيوان، و إلا لكانا متساويين كما ذكرنا.

و العام الثاني يعنى "كل ج ب" بعكس هذا أى بعكس العام الأول في ما ذكرنا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المدرج فيه كقولك: "كل ج ب" فيصدق: "بعض ج ب" أيضاً أى الموجبة الجزئية، و كذا كل شخص شخص من ج أى و كذا تصدق الشخصيات، و لا يلزم من كذبه أى كذب العام الثاني، و هو "كل ج ب" كذب الخاص الذي فيه، و هو "بعض ج ب". ألا ترى أنه يلزم من صدق: "كل إنسان حيوان" صدق: "بعض الإنسان حيوان" و صدق: "زيد حيوان" أيضاً، و لا يلزم من كذب: "كل حيوان إنسان" كذب: "بعض الحيوان إنسان" و لا كذب: "زيد إنسان".

و أما خاصه أى خاص العام الثاني نحو: "بعض الحيوان إنسان" فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، و هو "كل حيوان إنسان" و لكن يلزم من كذبه كذب هذا العام، لأنه إذا لم يكن بعض من ج ب، لا يكون كل ج ب، و هو واضح.

و مما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من أجزاء متشابهة لكنها حقيقة جزئها أى

١- قوله: «و مما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من أجزاء متشابهة»

اعلم أن أجزاء الماهية بما هى مهية لا يجوز أن تكون متشابهة و إلا لكان كل منها عرضاً للمهية لتحصلها بغيره و غناها عنه بما سواه بما هو أقل منه كما بينوه الحكماء في مقامه و بنوا عليه أن محلّ المعقولات لا يجوز أن يكون جسماً أو جسمانياً. فالأجزاء المتشابهة ليست أجزاء لنفس الماهية بل لوجودها أو لوجود مقدارها. و الأول يكون في المقدار نفسه و الثانى في المتكتمات المتصلة بالحركات و الأجسام و ما يقارنها.

و قوله: «إنما يصح هذا فيما وراء الشكل» الخ يدل على أن أخذ الكل مكان الكل فيما له أجزاء متشابهة يصح في بعض المواضع دون بعض. و ليس الأمر كذلك في كل ما له أجزاء متشابهة فيصح أخذ الجزء مكان الكل في جميع الأحكام الذاتية لاتحاد الكل و الجزء في الماهية و لوازمها. و بالجملة الأجزاء المتشابهة أجزاء مقدارية، و الأجزاء المقدارية متماثلة و مماثلة للكل.

و أما الدائرة و المربع و الفلك و العرق و غيرها فليست هى بحسب أوصافها العارضة

أخذ المغالط لكلّ الماهية المركّبة من أجزاء متشابهة حقيقة جزئها. و هو باطل، لأنّه ليس على إطلاقه.

و إنّما يصحّ هذا في ما وراء الشكل و بعض الكمّيات، يعنى في كلّ ما له جزءان متشابهان لا يخالف الجزء الكلّ بالحقيقة بل بالمقدار كقطعى ماء، فإنّ مجموعهما يشاركهما في الحقيقة؛ لا في الشكل الذى هو من باب الكيف، فإنّ قطعى الدائرة متشابهتان، و حقيقتهما غير حقيقة الكلّ الذى هو الدائرة. و فى أكثر النسخ: "و لا يشاركهما الدائرة في الحقيقة" و لا في بعض الكمّيات، و هو المنفصل لقوله: و الاثنان يحصل من واحد و واحد، و لا يتشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة.

ذات أجزاء مقدارية. فالقضى مثلاً إنّما هى أجزاء للدائرة لا بما هى دائرة على الخصوص بل بما هى خط مستدير حتّى أنا لو فرضنا قطعة من الخط المستدير هى أعظم من الدائرة كأن يكون دوراً أو نصف دور أو أصغر منها كأن يكون ثلثة أرباع منها لكان لها قطع و أجزاء متماثلة لها فى طبيعتها الخطيّة الفرجارية، و جزء المربع ليس جزءاً لتربيعة بل لمقداره فيكون مشابهاً له. و كذا الجزء المقدارى للفلك ليس جزءاً لحقيقة الفلك و إلا لكان فلكاً مثله بل لمقدار جزئيته، و كذا أجزاء العرق مع كونه من الأجزاء المتشابهة لبدن الإنسان. و قد عرفت بأنّها ما يساوى جزءها كلّها فى الإسم و الحدّ.

و ذلك لأنّ الشئ قد يكون بحسب نفسه متشابه الأجزاء لكن يعرض له معنى آخر يقع له التسمية بحسب ذاته المتشابهة. فعلى هذا لا يكون جزؤه المقدارى الذى له بحسب ذاته مشابهاً لكّله بهذه الحيثية و لا مسمّى باسمه. فجزء العرق على أىّ وجه كان جزء مقدارى لحقيقته المتشابهة الأجزاء لكونه مقترناً بشكل مخصوص مشروطاً بتجويف و طول أو حركة أو سكون. فعلى هذا لو لم يصدق إسم الشريان و الوريد و لا الحدّ الذى بحسبه على أجزائها التى لا يكون فيها تجويف لا يرد نقضاً. فالغلط هاهنا إنّما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنّ قطعى الدائرة مثلاً ليستا جزئين للدائرة بما هى دائرة بل للخط المستدير. فالكلّ مشابه لجزئه المقدارى دائماً. و أمّا العدد و ما يتركّب منه فالتحقيق فيه عميق.

الفصل الثاني

في بعض الضوابط و حلّ الشكوك

إنّه قد يُظنّ أنّ المقدّمة الثانية أى الكبرى كقولنا: "كلّ اثنين زوج" تغني عن المقدّمة الأولى أى الصغرى كقولنا: "كلّ ما في كمّ زيد اثنان". و لا يعلم أنّا و إن علمنا أنّ كلّ اثنين زوج، لم يندرج ما في كمّ زيد بخصوصه بالفعل أى لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كمّ زيد بخصوصه من كونه اثنين حصاةً كان أو غيرها، حتى نعلم أنّه أى العلم أنّ ما في كمّ زيد، زوج عند حكمنا بهذا أى بأنّ كلّ اثنين زوج، ما لم نعلم أنّه أى أنّ ما في كمّ زيد، اثنان بعلم آخر، إذ جهة الخصوص، و هى كونه اثنين المجهولة، غير جهة العموم، و هى كونه شيئاً معلومة. فالخصوصيّة - و هى كونه اثنين - تحتاج إلى علم آخر. فإذا لم يعلم اندراج الأصغر في موضوع الكبرى إلا بالقوّة لا بالنسبة إلى نفس الأمر، فإنّ الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة إلى علمنا. و إذ ذاك فنعلم بالقوّة أنّ ما في كمّ زيد زوج، لا بالفعل الذى هو المطلوب.

و هذا الشكّ ينشأ من أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل^١، فإنّه لما رُئي أنّ موضوع

١- قوله (قدّس سرّه): «و هذا الشكّ ينشأ من أخذ ما بالقوّة»

هذا الشكّ ممّا ذكره بعض المنكرين لاستعلام المجهولات بالدليل. و ربّما أورده بعض المتكلّمين المنكرين لوجوب النظر في معرفة الله تعالى عقلاً، فقدحوا في القياس البرهاني الاقترافي على هيئة الشكل الأوّل. و هو أولى الحجج باعطاء النتيجة المطلوبة. و لا شكّ في أنّ القدح فيه يوجب القدح في سائر البراهين و الحجج بالطريق الأولى حتى يلزم لهم أن لا سبيل لأحد إلى تحصيل المطالب بالدليل بل بطريق آخر. و هذا قد بعثه بعض الصوفية الذى كان معاصراً للشيخ الرئيس فأجاب الشيخ عنه بمثل ما ذكره المصنّف.

و اعلم أنّ كون الأصغر مندرجاً تحت الأوسط أو الأكبر بالقوّة لا بالفعل ليس معناه أنّه كذلك بحسب الوجود في الواقع ليرد عليه أنّ ذلك غير صحيح في المحمولات الذاتية و كثير من المحمولات العرضية، فإنّ زياداً في قولنا: "كلّ إنسان حيوان و كلّ حيوان جسم" مندرج تحت الحيوان و الجسم في وجوده العيني، إنّما المراد كونه كذلك بحسب الوجود العلمى.

المقدمة الأولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة. ظنّ أنه مندرج بالفعل فغلط. و هو واضح.

و لما اشتهر من المغالطات أى فى استحالة تحصيل المجهولات، قول القائل: إنّ مجهولك إذا حصل فبم تعرف أنّه مطلوبك؟، فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتى تعرف أنّه هو، و على التقديرين يمتنع تحصيله. أمّا على الأول فلاستحالة معرفته إذا وجد. و أمّا على الثانى فلامتناع تحصيل الحاصل. و هذا أيضاً لزم من إهمال الوجوه و الحيثيات.

و إنّما قال: «أيضاً» لأنّ ما تقدّم من إهمال الحيثيات أيضاً، فإنّ حيثيّة القوة غير حيثيّة الفعل، و قد أهملت و أخذت الأولى بدل الثانية، و هاهنا أهملت حيثيّة كون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من آخر، و اعتبرت حيثيّة كونه معلوماً أو مجهولاً مطلقاً ليتوجّه الشك، فإنّ المطلوب إن كان من جميع الوجوه مجهولاً لم يُطلب، لاستحالة توجّه الطلب نحو ما لم يُخطر بالبال بوجه، و كذا إن كان معلوماً من جميع الوجوه، لاستحالة تحصيل الحاصل، بل هو أى المطلوب، معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص أى ذلك الوجه المجهول بما علمناه.

فإذا حصل علمٌ بالتخصيص المعلوم أنّه المطلوب، كما أنّك تجهل خصوصيّة ذات من الذوات و تعلم تخصّصها بصفة من صفاتها. فإذا حصلت تلك الذات المخصوصة علمت بما تخصّصت به من الصفة التى كانت معلومة أنّها مطلوبك. و جرت عادة الأوائل أن يتمثلوا على ذلك بالآبق إذا وُجد، فإنّه لم يكن مجهولاً من كلّ وجه لأنّه معلوم الذات، و لا معلوماً من كلّ وجه لأنّه مجهول المكان. فإذا وُجد، علم أنّه آبقنا بما كنّا علمناه، و هو ذاته و صورته، و به يندفع الإشكال.

و هذا أى و هذا الجواب، و هو كون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من وجه متخصص بما علمناه، إنّما هو فى القضايا و التصديقات أى لا يتمشّى فى غيرها

و هذا الشكّ مخصوص باستعلام المجهولات التصديقية من معلوماتها، و الذى سيأتى يجرى فى استعلام المجهولات التصرّفية من معلوماتها.

كالتصورات على ما هو المشهور.

أما الأول فلكون المطلوب حينئذ معلوم التصور مجهول التصديق. فإذا حصل لنا إدراك ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة. وهو المراد من قوله: فإننا إذا طلبنا التصديق في قولنا: "العالم هل هو ممكن" لم نطلب إلا حكماً متخصصاً بهذه التصورات فحسب.

و أما الثاني فتوجهه أولاً إيراد الشك، وهو أن التصور المطلوب إن لم يكن مشعوراً به امتنع طلبه، لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يُشعر به. وإن كان مشعوراً به فهو متصور، إذ لا معنى لتصوره إلا كونه مشعوراً به. وإذا كان متصوراً فلا يكون مطلوب التصور.

و ثانياً أنه لا يندفع بأن يقال: إنه معلوم من وجه مجهول من وجه آخر؛ لا لما قيل: من أن أحد الوجهين غير الآخر، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد معلوماً مجهولاً معاً من جهة واحدة. فالمطلوب إما أن يكون هو الوجه المعلوم أو المجهول، و كلاهما باطل لما سبق؛ فإن ذلك ليس بشيء، لأننا لانسلم أن الوجه المجهول يمتنع طلبه.^١ و إنما يكون كذلك لو لم يقترن به الوجه المعلوم، كما مثلت به من الذات

١- قول الشارح العلامة: «لأننا لانسلم أن الوجه المجهول يمتنع طلبه»

الأولى أن يسند هذا المنع بما ذكرنا من قبل في دفع هذه الشبهة. وهو أن الشيء إذا كان معلوماً من وجه كالإنسان مثلاً إذا علم بوجه الضحاكية ولم يعلم بوجه الناطقية فيمكن أن يجعل الوجه المعلوم عنواناً لما صدق عليه الوجه المجهول من الأفراد و مرآة لملاحظة حقيقتها المجهولة كما في قولنا: كل ضاحك كذا أو بعض الضاحك كذا. و يمكن أن لا يجعل كذلك كما إذا جعل الضاحك موضوعاً لقضية طبيعية، إذ لا يكون حينئذ عنواناً لشيء غير نفسه فلا يسرى الحكم عليه إلى غيره. فعلى الأول يكون مما صدق عليه الوجه المجهول من الأفراد معلومة بعلم إجمالي لا يطابق الوجه المعلوم عليها، فيكون حينئذ شيء واحد معلوماً ومجهولاً، فطلبه لا يكون طلباً للمجهول المطلق و لا طلباً للحاصل.

فقوله: «و إنما يكون كذلك لو لم يقترن به الوجه المعلوم» إن أراد بالاقتران ما في حدود القياس و أجزاء التعريف فلا يمكن ذلك إلا بين المعلومين دون المجهول و المعلوم، فلا يمكن أن

المجهولة التي عُلِمَ تخصّصها^١ بصفة، فإنّ الذات و الصفة لو كانتا معلومتين أو مجهولتين استحال الطلب. و إنّما صحّ الطلب لكون أحدهما معلوماً و الآخر مجهولاً. سلّمنا أنّ الوجه المجهول يمتنع طلبه، لكنّ الطلب لا يتوجّه نحوه و لا نحو الوجه المعلوم،^٢ و إنّما يتوجّه نحو الذات التي صدق عليها الوجهان. و لا شكّ في مغايرتها لكلّ منهما.

بل لما قال و حاصله أنّ العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن إلا بالتواتر. و لوجوب كون خبر التواتر عن أمر محسوس، فهذا الجواب إنّما يتمشّي في الذات المجهولة إذا كانت من المحسوسات، و قد عُلِمَ اختصاصها بصفة من التواتر. و لكون الشكّ يعمّ جميع الذوات المجهولة و الجواب يخصّ بعضها قال: إنّ هذا الجواب

يقال: إنّ الوجه المجهول بما هو مجهول مقترن بالوجه المعلوم. و هل هذا إلا كالاتزان بين الموجود و المعدم؟! و إنّ أراد به أنّ الوجه المجهول من شأنه أن يقترن به الوجه المعلوم أى بعد حصوله و معلوميته فذلك غير مفيد. و إنّ أراد به معنى آخر فلا بدّ من تصويره حتّى يعلم صدقه أو كذبه. و المثال الذي ذكر في هذا المقام لا يدفع الإشكال. و لضعف هذا الجواب عدل إلى غيره.

١- س: تخصّصها

٢- قوله (رحمه الله): «ولا نحو الوجه المعلوم و إنّما يتوجه الذات»

تلك الذات التي صدق عليها الوجهان إنّ كانت مطلوبيتها من حيث كونها مأخوذة كذلك أى بأنّها يصدق عليها الوجهان فهي معلومة بهذا الوجه. و هو جهة معلوميتها فلا يصحّ قوله: «و لا نحو الوجه المعلوم». و إنّ كانت مطلوبيتها من حيث ذاتها بذاتها التي ليس هي من تلك الحيثية مجهولة و لا معلومة بوجه من الوجوه و لو بعنوان المجهولية فذلك ممتنع، فإنّ ذاتاً من الذوات ليست من حيث هي هي مطلوبة و لا مقصودة كما ليست مجهولة و لا معلومة من تلك الحيثية. فالأولى أن يتمسك بما ذكرنا و هو أنّ الطلب يتوجّه نحو الذات المعلومة الحاصلة بوجه ما لأجل معلوميتها و تحصيلها بوجه آخر.

و تحقيق ذلك ممّا يبتنى على تجويز أن يكون لذات واحدة أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض و كذا له في الحصول العلمى أنحاء بعضها أجلى من بعض من غير أن يصير ذلك الذات متكررة بها.

لا يتمشى في التصورات. و إلى ما ذكرنا أشار بقوله:

أما من سمع إسم الشيء فحسب و طلب مفهومه فقليل له: إن هذا وُضِعَ يازاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرد السماع أن مطلوبه هو. و كذا من تصوّر الشيء بلازم واحد و لم يشاهده فقد شكّ في بعض الصفات، و إن شرح له شارح. فإذا تيقّن الإنسان وجود طير يقال له: ققنس، و هو طائر متولّد غير متوالد، و له قصّة مشهورة، و لم يشاهده و طلب خصوصه، و هو لا يعلم إلا جهة عموم فيه كالطيرية مثلاً، لم يكن لأحد أن يعرفه بحيث يعلم أن الصفات التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه و أن ذلك مطلوبه، إلا أن يحصل عنده بضرب من التواتر^١ من أشخاص أن الطائر المسمّى بققنس له صفات

١- قوله (قدّس سرّه): «إلا أن يحصل عنده بضرب من التواتر»

حاصل كلام المصنّف كما فسّره الشارح أن العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن إلا أن يحصل بالتواتر كما في المحسوسات. و أنت تعلم أن هذا على تقدير صحته إنّما يجرى في الذوات المجهولة الشخصية التي لا يمكن العلم به إلا من طريق الإحساس أو ما ينتهي إليه من التواتر و غيره.

و المطالب الكسبية ليست منحصرة في استعمال الشخصيات بل من علم عنواناً كلياً لذات كليتة مجهولة و لها صفات آخر مجهولة فيمكن أن يستعلم بوسيلة ذلك العنوان صفة أخرى له مختصة أو غير مختصة علماً كلياً لا علماً جزئياً كمن علم أولاً مفهوم الكاتب على الوجه الذي جاز صدقه على كثيرين ثم حكم على أفراد المحققة أو المقدرة بأنّه كذا و كذا، فقد حصل له علم آخر بصفة أخرى أو صفات آخر لأفراد الكاتب على الوجه الكلي من غير أن يعرف شخصاً من أشخاص الكاتب بخصوصه إلا من طريق الإحساس أو التواتر.

و هذا القدر كاف في هذا المرام. و لا يدعى أحد أنّه يمكن معرفة كلّ حقيقة مخصوصة لها صفات مخصوصة بالنظر و الدليل، بل ربّ حقيقة مخصوصة لها صفات مخصوصة لم يقع هي و لا صفة من صفاتها في طريق الفكر و حدود النظر كالطير المذكور المسمّى بالبيضائي في لغة العرب و ققنس في لغة اليونانية. و هو طائر أبيض يضرب به المثل في البياض كما يضرب بالغراب المثل في السواد و له منقار في غاية الطول و فيه ثقب كثيرة يخرج منها

كذا وكذا.

واعلم أنّ مبنى هذا الكلام على أنّ العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن إلا بالتواتر، وهو في حيّز المنع.

قاعدة

[في مقومات الشيء]

لا يجوز أن يكون للشيء كالإنسان مثلاً، مقومات مختلفة^١ لحقيقته على سبيل البذل، مثل أن تكون الحيوانية مع الناطقية مقومة لحقيقة الإنسان تارة، ومع غير الناطقية كالصهالية أخرى، إذ يختلف الماهية بكل واحد منها أى من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية إنسانية ومع الصهالية فرسية، مع أنّها شيء واحد بالفرض، وهو محال. هذا في مقوم الماهية، وهو ما لا توجد الماهية دونه مع كونه جزءاً منها. وأمّا مقوم الوجود، وهو ما لا يوجد الشيء دونه مع كونه خارجاً عنه - كمخلوقية الإنسان و

أصوات عجيبة وهو حسن الألحان. وأما قصته العجيبة فهي أنّه يعيش ألف سنة ثم يلهمه الله تعالى بأنّه يموت فيجمع الحطب حواله فيضرب بجناحيه على الحطب إلى أن يخرج منها النار فيشتعل الحطب فيحترق هو فيخلق الله من رماده بعد مدة مديدة مثله. وقد نظم العطار (رحمه الله) هذه القصة في كتابه المعروف بمنطق الطير.

١- قوله (قدس سرّه): «لا يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة»

فإن قلت: كلّ واحد من فصول الحيوان مثلاً كالناطق والصاهل وغيرهما مقوم لحقيقته الجنسية تقويم الفصل للجنس وإن لم يكن مقوماً لها تقويم الفصل للنوع المركب منهما.

قلنا: تقويم الفصول للجنس ليس تقويماً إياها بحسب مهيته ومعناه، لأن معناه متقرر في حدّ نفسه مع قطع النظر عنها، لأنّها خارجة المعاني عن معنى الجنس، سواء أخذ لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء بل الجنس بما هو جنس يفتقر إلى فصل من الفصول في وجوده و تحصيله العيني أو الذهني. فالجنس بما هو جنس معنى لا وجود له في الخارج ولا تحصيل له في الذهن إلا بانضمام أحد الفصول المقسمة إليه.

عرضية السواد- فيجوز أن يتعدّد. و هو المراد من قوله: و لكن يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة^١ لوجوده على سبيل البدل. و في أكثر النسخ هكذا: "قاعدة يجوز أن يكون للشيء مقوّمات لوجوده مختلفة على سبيل البدل. و لا يتصور أن تكون لماهية مقوّمات مختلفة على سبيل البدل، إذ تختلف الماهية بكلّ واحد منها". و على هذا فمن أراد إثبات تجويز البدل للمقوم فليبين أولاً أنه ليس مقوماً للماهية، لاستحالة تجويز البدل في مقومها كما عرفت.

و لا يقال: لا استحالة فيه، لتقوم حقيقة الخاتم من مقوّمات مختلفة كالذهب و الفضة و غيرها من المنطبعات و غيرها كبعض الأحجار، إذ لا شيء منها بمقوم له و لهذا لا يؤخذ في حده شيء منها، بل المقوم هو المشترك بينها، و هو الجسم. و لهذا يؤخذ في حده و يقال: الخاتم جسم من شأنه كيت و كيت. و يحتاج حتى لا تكون العلة^٢ أى المقومة لوجود الشيء كالهوى المعينة، ما يعم

١- قوله (قدّس سرّه): «ولكن يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة»

هذا ممّا يدلّ على أنّ للوجود هوية في الأعيان غير المهية. و لو كان أمراً عقلياً انتزاعياً محضاً كسائر الأمور النسبية المنتزعة عن نفس المهيئات لكان حاجته إلى المقوم تابعة لحاجة المهية فيتعدد بتعددها و يتوحد بتوحدّها.

٢- قوله (قدّس سرّه): «و يحتاج حتى لا يكون العلة ما يعم»

الحقّ الذي لا يحصى عنه أنّ الواحد العددي الوجودي لا يجوز توارد العلل المستقلة أو غير المستقلة عليه، إذ وجود العلة بخصوصها مقوم لوجود المعلول بخصوصه، فتعددها يوجب تعدده و وحدتها يوجب وحدته، اللهم إلا أن يكون ذلك الواحد ذا شئون كثيرة و أطوار متعددة. و كذا الكلام في الواحد النوعي بالقياس إلى العلل المتخالفة بالنوع و إلا لكان المعلول أقوى تحصلاً من علته. و سواء في ذلك التبادل الابتدائي أو على التعاقب. أليس إذا فرض استناد طبيعة واحدة إلى طبيعتين مختلفتين فإنّما أن يكون الخصوصية أحدهما مدخل في حصول المعلول فيمتنع أن يحصل بالأخرى ضرورة؟ و إن لم يكن كذلك فعادت العلية إلى الطباع المشترك و هو أمر واحد متفق. فمهما اختلفت العلل في ظاهر الأمر كانت العلة بالحقيقة هي الطباع المشترك، و يكون الخصوصية ملفغة في العلية، و

يكون جعلها علّة مغالطة من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. و لذلك صرّح الشيخ (قدّس سرّه) بالاحتياط فيه.

و أمّا إذا كان المعلول طبيعة جنسية ذات وحدة مبهمّة فيجوز أن يتقوّم بعقل متخالفة الحقايق كالجنس بالقياس إلى الفصول المقسّمة إياه أنواعاً و المقوّمه لعنايه وجوداً، و كذا حكم الهوى المشتركة الشخصية. و ذلك لضعف تشخّصها و قصور وحدتها الشخصية و إيهام وجودها الناقص المفتقر إلى أىّ تحصيل وجوديّ كان. و لكونها قوّة محضة تنفعل بكلّ هيئة و صورة كما ستعلم، فيجوز أن تستند بمقومات مختلفة الحقيقة كالجنس.

و الفرق بين الهوى و الجنس أنّ الجنس بما هو جنس له وحدة معنوية هي تصوير عين المعاني المختلفة عند اعتبار انضيايف الفصول إليه. و إذا جرّدت طبيعتها عن القيود الفصلية فهي ذات وحدة وجودية ذهنية قابلة للصور العقلية المكتملة إياها. و أمّا الهوى فهي المادّة الخارجية، و نسبتها إلى الصور الخارجية كنسبة طبيعة الجنس المأخوذ بالمعنى المذكور إلى الصور الذهنية. و بالجملة فوحدة الهوى وحدة شخصية ناقصة يساوى الوحدة الذهنية الجنسية. فكلّ من الجنس و المادّة يصلح لأن يتقوّم بحسب المعنى أو الوجود بمقومات مختلفة. و ذلك لصيرورة كلّ منها عين كلّ واحدة من علله المقوّمه إياه.

و من منع أن يكون لمعنى واحد جنسى أو عرضى عامّ علل كثيرة و لو ناقصة إلا إذا اشتملت على طبيعة مشتركة أو جهة جامعة هي ملاك العلّية بعينه دون الخصوصيات إلا بالعرض حتّى في اللازم الواحد بالنسبة إلى الملزومات فقد ركب شططاً. أليس مفهوم العرضى مستنداً إلى المقولات التسع العرضية؟ و الزوجية مستنداً إلى مراتب الشفع العددية كالأربعة و الستة و غيرهما؟ و هي متخالفة الأنواع عندهم، و مفهوم الشيئية و الإمكان و ما يجرى مجراها مستندة إلى المهيئات المتخالفة.

و الاعتذار عن بعض هذه النقوض بأنّها عدمية كالإمكان و عن بعضها بأنّها حقايق متخالفة كالزوجية غير مفيد.

أما الأوّل فلأنّ العدمى من حيث اعتباره و صدقه كالوجودى في الافتقار إلى السبب. و أمّا الثانى فلأنّ مثل الزوجية و إن فرضت أنّها حقايق مختلفة فلا شبهة في أنّها معنى مشترك واحد لازم، فلا محالة ذلك المعنى اللازم مستند إلى تلك الحقايق.

و من ادعى أن إطلاق الزوج على زوجية الأربعة و زوجية الستة بمجرد الاشتراك اللفظي فقد خرج عن الانصاف.

و كذا من اعتذر منهم في اشتراك طبيعة الجنس بين فصول متخالفة الحقيقة مقومة للجنس بأن تلك الفصول لعلها تشترك في قدر جامع هو ملاك لسببيته؛

يرد عليه أن القدر الجامع إن كان جنساً لها فالكلام راجع إلى فصولها، إذ هي خارجة عن طبيعة جنسها، و ملزومة لها للاحالة. و كل ملزوم فهو علة للازمه، فيكون للازم واحد علل كثيرة. و كذا الكلام في فصول الفصول إذا كانت هذه الفصول مشتملة على جنس آخر حتى يلزم إما التسلسل أو الدور أو الانتهاء إلى ما قصدنا. و الأولان محالان فتعين الثالث.

و إن كان القدر الجامع عرضاً لازماً أو مفارقاً فالكلام في أسباب عروضه التي هي تلك الفصول قائم.

لا يقال: لعل القدر الجامع معروض لها أو علة مشتركة لها و علة للجنس أيضاً بوجه من الوجوه.

لأننا نقول: لو كان الجامع علة للفصول أو لم يكن بتوسطها علة للجنس فلا فائدة في فرضه. و إن كان هو علة للجنس بتوسط الفصول فهي علل متخالفة أيضاً لأمر واحد، و إن كانت غير مستقلة. و لاندعى في هذا المقام أزيد من هذا.

و لك أن تقول: إلك منعت من كون طبيعة واحدة نوعية مستندة إلى طبائع متخالفة نوعاً. و هاهنا قد جوزت أن يكون للمعنى الواحد الجنسي أو العرضي العام عللاً متخالفة كذلك. و الجنس إذا أخذت طبيعتها من حيث هي مجردة عن غيرها فهو نوع واحد. و كذا الكلّي الذي هو العرض العام بالقياس إلى الأنواع المختلفة المندرجة تحته قد يكون نوعاً حقيقياً بالقياس إلى أفرادها الذاتية، فما وجه التوفيق؟

فنقول: أما طبيعة الجنس فاعتبارها جنساً قد علمت أنه غير اعتبارها نوعاً فلعل حاجتها إلى الفصول المتخالفة من حيث اعتبارها جنساً لا من حيث اعتبارها نوعاً أو مادة عقلية، لأنها من حيث وجودها النوعي المتفق الأعداد يكفيها بما هي واحدة نوعاً علة واحدة نوعاً، و بما هي متعددة شخصاً علل كثيرة كذلك.

الماخوذات عللاً مختلفة كالصورة الهوائية و المائية مثلاً، لتقوم وجودها بالمائية تارةً و بالهوائية أخرى عند صيرورة الماء هواءً. فيستقل الأمر العام، و هى الصورة من حيث هى الصورة، بالعلية أى لوجودها، دون أى دون الماخوذات عللاً، إذ علّة وجود الهوى المعينة الصورة من حيث هى، لا تمنع انفكاك الهوى عنها، لا الماخوذات عللاً، لانفكاك الهوى عنها. و لا يتمشى دعوى التعدد^٢ أى فى مقوم الوجود على هذا

و أما العرض العام إذا كان نوعاً فلعل حاجته فى وجوده النوعى إلى المعروضات الكثيرة المتخالفة إما هى من جهة كثرته العددية إلى أشخاصها الوجودية لا من جهة وحدته نوعاً إلى معانيه النوعية؛ مثلاً العرضية لها مفهوم واحد يعرض لحقايق الأعراض من جهة وجوداتها المتخالفة عدداً لا من جهة مهيئاتها المتخالفة نوعاً و جنساً.

١- أ: فى

٢- قوله: «و لا يتمشى دعوى التعدد»

قد علمت أن الشيء إذا كانت له تحصّلات مختلفة نوعاً كالجنس بما هو جنس يجوز أن يكون مفهوم وجوده التحصلى أمور متعددة نوعاً كالفصول المختلفة. و يمكن دعوى التعدد فى العلّة المقتضية له أنواعاً، إذ لو كانت علّة تحصّلها أنواعاً هى القدر المشترك الجنسى الذى بينها لكان المعلول أقوى تحصلاً من العلّة بل المعنى الجنسى لا اقتضاء له فى حد ذاته أصلاً لكونه أمراً بالقوة غير تامّ الحصول. و لو كانت العلّة لها أمراً متفقاً نوعياً فكيف يجوز أن يكون واحداً متفقاً بجهة واحدة موجباً لأنواع متخالفة من غير مناسبة؟ و كذا الكلام فى الهوى المشتركة باعتبار تنوعاتها المختلفة كالماء و الهواء أو الحيوان و النبات، فلكلّ تحصّل نوعى لها علّة أخرى هى صورة نوعية.

و أما كون الصورة من حيث هى الصورة علّة لوجودها كما جوزه الشارح ففيه أن هذا المعنى أمر عقلى اعتبارى لا يصلح علّة للهوى المتحصلة، بل لو أمكن ذلك يصلح أن يكون علّة لها باعتبار جهة واحدة و اشتراك فيها. و الهوى بتلك الجهة لا وجود لها فى الخارج، لأنّها اعتبار ذهنى، فيكون سببه القدر المشترك من الصور للهوى من جهة وحدتها المبهمة فى الظرف التحليلى من الذهن.

فإن قلت: المادّة من الأجزاء الخارجية للمركّب. و ما ذكرته يوجب كونها من الأجزاء

التقدير لكونه واحداً لا كثيراً.

و اعلم أنه يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده كمخلوقية الإنسان و حدوده و تحيزه إلى غير ذلك، لكنّها ليست على سبيل البدل. و أمّا ما يكون على سبيل البدل فمحلّ نظر، فإنّ كلّ ما يُعدّ كذلك كالأسنان من الطفولية إلى الشيخوخة بالنسبة إلى الإنسان مثلاً فيمكن أن يقال فيها ما قال على الصور المتعاقبة على الهوى المعينة، إذ المقوم لوجود الإنسان المعين هو مطلق السنّ، لا متناع وجوده بدونه لا سنّ معيّن، لإمكان وجوده دونه. و لكونه كذلك أمر بالاحتياط حتّى لا يكون ما يدعى فيه التعدّد كذلك فيبطل دعواه.

قاعدة

[في القاعدة الكلية]

و اعلم أنّ القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء^١ يُبطلها عدم ذلك الشيء في

العقلية كالجنس، و إلا فما الفرق بين المادّة و الجنس؟

قلت: معنى التركيب الخارجى بين المادّة و الصورة ليس أنّ كلّاً منهما موجود بوجود مغاير للآخر، و إلا لم يحصل منهما واحد طبعى بل معنى ذلك كون الشيء بحيث يصدق له معنيان هو بأحدهما بالقوّة و بالآخر بالفعل، ثمّ يمكن أن ينقلب صورته إلى صورة أخرى كالماء إذا صار هواءً، فإنّ الماء من حيث جسيمته ماء بالقوّة غير تامّ الحقيقة، و من حيث صورته ماء بالفعل. فإذا انفسخت صورته المائية فلم يبق هو من حيث كونه ماء لكنّه بقى من حيث كونه جسماً. و لا يمكن هذا في مثل الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل. و لهذا المطلب زيادة شرح ليس هاهنا موضع بيانه.

١- قوله (قدّس سرّه): «و اعلم أنّ القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء»

مرجع هذه القاعدة إلى قضية موجبة كلية ضرورية. و حقّة الموجبة الكلية ينتقض بسلب محمولها عن بعض أفراد موضوعها. و هو معنى السالبة الجزئية التى تلازم نقيض الموجبة الكلية، لأنّ نقيضها الصريح رفعها أعنى رفع الإيجاب الكلى. و هو و السلب الجزئى متلازمان، إذ كلّما تحقّق رفع الإيجاب الكلى ما لم يكن المحمول ثابتاً لجميع أفراد

جزئي واحد. و القاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء^١ يُبطلها وجود ذلك الشيء في جزئي واحد، كمن حَكَمَ بأنَّ كلَّ ج بالضرورة ب فَوَجَدَ جيماً واحداً ليس بب ينتقض به القاعدة الكلية، لدلالته على أنَّ حملَ الباء على الطبيعة الجيميَّة ليس بالوجوب و إلا لما تعرَّى فرد عنه، لمشاركته الكلَّ في تلك الطبيعة. و كذا من حَكَمَ أنه ممتنع أن يكون كلَّ ج ب فوجد جيماً هو ب ينتقض قاعدته، لدلالته على أنَّ حملَ الباء على الطبيعة الجيميَّة ليس بالامتناع و إلا لما أمكن اتصاف فرد من أفراد ج بالباء.

الموضوع فهو إمَّا مسلوب عن الجميع أو مسلوب عن البعض و ثابت للبعض الآخر. و على أيّ الوجهين مسلوب عن البعض في الجملة. و هو معنى السلب الجزئي. و كذلك كلُّما تحقَّق السلب الجزئي فلم يكن المحمول ثابتاً للكلِّ. و هذا معنى رفع الإيجاب الكلِّي.

(١- قوله: «و القاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء»)

مرجع هذه القاعدة إلى قضية سالبة كلية ضرورية. و صدقها ينتقض بإيجاب محمولها لبعض أفراد موضوعها. و هو معنى الموجبة التي تلازم نقيض السالبة الكلية، لأنَّ نقيضها الصريح رفعها أعنى سلب السلب الكلِّي. و هو و الإيجاب الجزئي متلازمان، إذ كلُّما تحقَّق سلب السلب الكلِّي لم يكن المحمول مسلوباً عن جميع أفراد الموضوع فهو إمَّا ثابت للكلِّ أو ثابت للبعض و مسلوب عن البعض الآخر. و على الوجهين ثابت للبعض في الجملة. و هو معنى الإيجاب الجزئي. و كذلك كلُّما تحقَّق الإيجاب الجزئي فلم يكن المحمول مسلوباً عن الكلِّ و هذا معنى سلب الكلِّي.

و أمَّا الجهات كالضرورة أو الامتناع فهي قيود محضة للقضايا و الأحكام سيِّما على قاعدة الإشراق. و انتقاض الأعمّ يستلزم انتقاض الأخصَّ ضرورة. فإذا انتقض أصل القاعدة بشيء فانتقاض ما هو أخصَّ منه كالضرورة أو الممتنع منه بذلك الشيء يكون أولى.

و أمَّا الإمكان الخاص فلكون موجبته و سالبته في حكم واحد فلا يتصور فيه انتقاض، و يكفي في إثبات دعوى إيجابه الكلِّي أو سلبه الكلِّي ثبوت المحمول لفرد من الموضوع و سلبه عن فرد آخر منه ليظهر أنَّ المحمول غير ضروري للجميع و لا يمتنع على الجميع بمعنى الكلِّي الأفرادي كما هو شأن المحصورات كما مرَّ.

و من حكم أن كل ج ب بالإمكان أى الخاص، لا يُبطل هذه القاعدة وجوداً و
عدمأ أى لا يبطلها لا وجود اتصاف فرد من ج ب و لا عدم اتصاف فرد منه به، إذ
إمكان الشئ للشئ بهذا المعنى معناه أن وجوده ليس ضرورياً له و كذا لا وجوده،
فيجوز وجوده له و كذا لا وجوده.

و من ادعى إمكان شئ كلّي على كلّي آخر - مثل البائية على الجيم - كفاه أن يجد
جزئياً واحداً منه أى من ج، هو ب، و جزئياً آخر ليس ب، فيعرف أنه لا يمتنع على
الطبيعة الجيمية الكلية البائية؛ و إلا ما اتصف من أشخاصها واحد بها، و لا يجب و إلا ما
تعرى جزئي واحد منها. و ذلك كالكتابة بالنسبة إلى الإنسان، فإنه يكفي في إمكانها
له اتصاف فرد بها كزيد و سلبها عن آخر كعمرو، فليست ممتنعاً بالنسبة إلى الإنسان
و إلا لما وُجدت في زيد؛ و لا واجبةً و إلا لما سُلبت عن عمرو.

و إنما قيّد الدعوى بالإمكان، و لم يقل: و من ادعى إثبات شئ على كلّي آخر،
لأن الإثبات يعمّ الإمكان و الوجوب و الامتناع. و هما يخالفانه في ذلك، لأن الحكم
بالوجوب لا يثبت بثبوت الشئ في شخص واحد، و لا الحكم بالامتناع يثبت بنفي
الشئ عن شخص واحد، اللهم إلا أن يبين أن الثبوت و النفي لنفس الطبيعة في ذلك
الواحد كالحيوانية لزيد الثابتة له للطبيعة الإنسانية؛ لا لكونه ذلك الشخص المعين،
فإنه إذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالاً على الوجوب، و النفي عنه دالاً
على الامتناع.

و الطبيعة البسيطة كالسواد مثلاً، إذا كان لها جنس ذهني - كما سنذكره - و هو
اللون، يُمكن على جنسها في الدهن أن تكون هي أى تلك الطبيعة، و هي السواد أو
قسماً لها أى لتلك الطبيعة كالبياض مثلاً. و لما كان المراد من جواز كون الجنس
الطبيعة النوعية أو قسيمها جواز تخصصه بفصل أحدهما، قال: أي متخصصاً بفصل
أحدهما، و تقدير الكلام: يمكن على جنسها في الدهن أن يكون متخصصاً بفصل
أحدهما كقابضية البصر أو تفريقه؛ كاللونية، فإنها لطبيعتها ممكنة أن تكون سواداً أو

بباضاً^١ أي لا مانع لها في الذهن عن تخصّصها^٢ بأحدهما، و في الأعيان لا يتصور، إذ لا لونية مستقلة في الأعيان، فيمكن لحق خصوص بياضية و سوادية بها كما سنذكره، و هو ظاهر.

و على هذا فيمكن على كلّ اللون ما لا يمكن على كلّ لون، لإمكان تخصّص الجنس بفصول أنواعه على سبيل البدل و امتناع تخصّص شيء من أنواعه بغير فصله. و النوع و إن شارك الجنس في إمكان تخصّصه بكلّ ما يتخصّص به أشخاصه، لكن بآينه في إمكان تخصّص كلّ شخص من أشخاصه بغير ما تشخص به أعني بسائر ما تشخص به غيره، اللهم إلا لمانع خارجي. و إليه الإشارة بقوله:

و الطبيعة النوعية كالإنسانية^٣ يمكن على نوعها سائر ما يتخصّص به أشخاصها أي

١- قوله: «كاللونية فإنها لطبيعتها ممكن أن يكون سواداً أو بباضاً»

أي يمكن أن يلحقها فصل السواد و فصل البياض أعني قابضية البصر و مفرّقة. و اللونية ليست جنساً لهما بل مادة أو موضوعة لها.

فإن قلت: إذا كانت اللونية متفقة في السواد و البياض فلا تضادّ لهما من قبل الجنس. فإن كان تضادّ بينهما فمن قبل الفصل، فالتضادان بالذات هما الفصلان. و من شرط التضادّ الاشتراك في الجنس القريب، و الفصلان لا يشتركان في الجنس القريب، لأنه خارج عنهما و الجنس الذاتي لما هو جنس له. و أيضاً هما يتعاقبان على موضوع فهما عرضان مستقلان لا فصلا عرضين.

قلت: ينحلّ هذا الشكّ بما يشير إليه قوله: «و في الأعيان لا يتصور» إذ لا لونية مستقلة في الأعيان يعني أنّ جنس السواد و فصله متحدان جعلاً و وجوداً ليس لجنسه و لفصله جعل آخر. فغاية الخلاف الثابتة بين فصله و فصل البياض ثابتة بينهما أيضاً بالذات، و هما مشتركان في الجنس القريب. و الفصلان ليسا عرضين مستقلّين في الوجود منحازين عن اللونية بل إنّما يفصلّ الذهن كلاهما من السواد و البياض إلى جزئين مشترك و مختصّ، و يجرّد اللونية عن الفصلين فيصير موضوعة لكلّ منهما.

٢- س: تخصّصها

٣- قوله: «و الطبيعة النوعية كالإنسانية يمكن على نوعها»

من المشخصات كالمقادير و الأشكال و الألوان و غيرها، و يمكن أى سائر ما يتخصّص به أشخاصها، على كلّ واحد واحد أيضاً أى بخلاف الجنس كما قرّرنا، مثل السواد و البياض و الطول و القصر إلى غير ذلك من الأعراض. و إن امتنع أى بعض الأعراض على بعض الأشخاص كالبياض على الزنجى و السواد على الرومى، فإنّما يكون لأمر من خارج أى لا يكون إلاّ منه لاستحالة أن يكون لذاته و إلاّ اطرّد.

قاعدة و اعتذار

إنّما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر أى من العلم الذى هو المنطق، اعتماداً على الكتب المصنّفة في هذا العلم الذى هو المنطق. و أكثرنا في المغالطات ليتدرّب الباحث بها، فإنّ الباحث يجد الغلط في حجج طوائف الناس و فرقهم أكثر مما يجدُ الصحيح، فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حقّ أى من أجزاء المنطق. و لهذا نحن أيضاً أطبنا فيها.

و لما كان السلب وجوديّاً من وجه ما، إذ له ثبوت في الذهن، من حيث إنّه نفي في الذهن و حكم عقليّ أى حاصل فيه، و ليس التصديق هو النسبة الإيجابية^١ التي يقطعها

الفرق بين الطبيعة الجنسية و الطبيعة النوعية أنّ الأولى يمكن لكليّتها بحسب الوجود الذهنيّ ما يمكن على كلّ فرد منها. و الثانية يمكن لها بحسب الواقع ما يمكن لكلّ فرد منها، و كذا يمكن لكلّ فرد منها من حيث ماهيته و نوعه ما أمكنت على سائر الأفراد، و ليس أنّه يمكن على كلّ شخص من حيث شخصيته كلّ ما تشخصت به سائر الأفراد كما توهمه عبارة الشارح المحقّق. و هى قوله: «لكنّ باينه في إمكان تخصّص كلّ شخص من أشخاصه بساير ما تشخص به غيره» فإنّ تشخص كلّ واحد من الأشخاص إنّما يكون بنحو من الوجود نسبته إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع. و قد بان أنّ تبدّل مقوم الحقيقة غير جاز، و عبارة المصنّف حيث قال: «ما يتخصّص به أشخاصها» و لم يقل ما يتشخص به أشدّ و أولى، إذ لا يمكن لكلّ هويّة شخصية ساير ما يوصف به هويّات شخصية لنوعه من اللواحق العرضية.

١ - قوله: «و ليس التصديق هو نفس النسبة الإيجابية»

السلب فحسب أى دون النسبة السلبية، فإن التصديق بعد السلب باق. فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة الإيجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجودي أى له وجود في الذهن وإن كان قاطعاً لإيجاب آخر. ثم وجدنا الامتناع مغنياً عن ذكر السلب الضروري، والوجوب مغنياً عن ذكر السلب الممتنع، والإمكان إيجاباً وسلبه سواء. وفي بعض النسخ: "وسلبه فيه سواء" أى في الذهن، وكانت التركيبات الممكنة أى للقضايا من حيث كونها محصورة وشخصية، موجبة وسالبة، مطلقة وموجهة، بسيطة ومركبة؛ غير محصورة أى غير منحصرة لكثرتها، لاجرم اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر، إذ غرضنا فيه أمر آخر. وهو تحقيق الحق وإبطال الباطل، ويكفي فيه الموجب دون السالب المغلط على ما قال، لا البحث والجدل والمارة والمباهاة فيطول الكتاب بتركيب الاعتبارات التي لا تجدى بطائل كما هو مذكور في كتب المشائين.

ولما كان في العلوم الحقيقية المطلوب أمراً يقينياً، وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة أى المطلق العام، لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبداً، فإننا لانقول: "كل ج ب مطلقاً" إذا لم يقع بعضه أبداً مثل قولنا: "كل إنسان كاتب بالفعل". فالمطلق العام في الخطة أى في

قد علمت أن التصديق مطلقاً عبارة عن حالة وجودية إدراكية للنفس متعلقة بنسبة ذهنية سواء يطابق نسبة خارجية أو لا يطابق. والتصديق السلبي يشارك الإيجابي في كونهما جميعاً حالة نفسانية إلا أن مطابق هذا التصديق إن كان صادقاً عدم الموضوع أو عدم نسبة له. فإن أريد بالسلب نفس التصديق فلا شك أنه حكم وجودي. وإن أريد به مطابقه فهو عدم أو عدمي، إذ يكفي في حكمنا أن "ليس زيد موجود أو ليس بكاتب" عدم زيد أو عدم نسبة الكتابة إليه. فمن قال: إن السلب حكم عقلي لا بد له من ثبوت، أراد به المعنى الأول ومن قال إنه رفع النسبة وقطعها فليس بثابت، أراد به المعنى الثاني.

١- قوله: «المطلق العام في الخطة لا يطرد إلا في الضروريات»

كل قضية إما خالية عن الجهات كلها فهي مطلقة عامة الإطلاق. وهي التي بين فيها حكم سلبي أو إيجابي من غير أن يقيّد بشيء وإما غير خالية عن الجهة فهي يسمى موجهة وهي التي بين فيها حكم مقيّد بشيء كضرورة ذاتية أو وصفية أو وقتية أو دوام

القضية الكلية نحو: "كل ج ب بالإطلاق العام" لا يطرد أى لا يصحّ ولا يصدق إلا في الضروريات الستة المشهورة في الكتب، لأنها كلّها بالفعل. وهى الضرورية المطلقة و المشروطتان و الوقتيتان و الضرورية بحسب المحمول، و لكلّ واحدة أى من هذه الستة، ضرورة بجهة ما أى من الجهات على ما هو مشهور معروف. فتتعرض لها أى لتلك الضرورة أو الجهة. فلا فائدة في المطلق أى العام حينئذ للاستغناء عنه بالضروريات، لأنه لا يصدق إلا حيث يصدقن. و الممكن العام أعمّ منه أى من المطلق العام، و أشدّ اطراداً و إطلاقاً، لتناوله ما وقع و ما لم يقع ضرورياً كان أم لا بخلاف

ذاق أو وصفى أو وجودى أو لا ضرورة ذاتية أو لا دوام ذاتى. فالإطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم و الملكة كما سبق. و عدّ المطلقة العامة من الموجّهات من قبيل عدّ السالبة من الحملات. فهى تناول القضايا الضرورية و غيرها سوى الممكنة من حيث العموم لا من حيث الاعتبار، لأنّ اعتبار الإطلاق غير اعتبار التوجيه.

و أمّا الممكنة فهى يفايرها من حيث العموم و الاعتبار جميعاً، لما علمت أنّ المطلقة ما بيّن فيها حكم بالفعل، و الممكنة ما لا حكم فيها إلا بالقوة. فلايتناولها المطلقة لا تحقّقاً و لا اعتباراً.

فإذا تقرّر هذا ظهر لك ما في كلام المصنّف، فإنّ إسقاط المطلقة و حذفها إن كان من جهة العموم للعمليات فكلّ قضية تعمّ غيرها ينبغى أن يحذف، فالممكنة أولى بالحذف من المطلقة، لصدقها في مادة لا يصدق المطلقة. و إن كان لأجل أنّ الوجود لا ينفك عن الضرورة بحسب الواقع - بمعنى أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد - فالإمكان أيضاً لا يخلو عن أحد طرفيه بل كلا طرفيه عن ضرورة ما بحسب الواقع، فإنّ ممكن الكتابة لذاته إمّا واجب الكتابة ممتنع اللانكابة أو واجب اللانكابة ممتنع الكتابة بحسب الواقع. فلا إمكان مجرداً عن الوجوب أو الامتناع، و كلّ منهما ضرورة لجانب. و التغاير بحسب الاعتبار إن كان ملحوظاً في الموجّهات فهو متحقّق في الجميع. فكما أنّ اعتبار الإمكان غير اعتبار الضرورة و الدوام و غيرهما فاعتبار الإطلاق أيضاً غير اعتبار التوجيه و التقييد.

ثمّ إنّ القول بأنّ الإطلاق مشعر بالضرورة في الكلية دون الجزئية كما نبّه عليه ممّا لا وجه له ظاهراً.

الإطلاق، فإن المطلق العام يتعين وقوعه وقتاً ما، و إلا لا يكون مطلقاً عاماً. وهو مشعر بضرورة ما في المحيطة أى في الكلية كما مرّ آنفاً، دون الممكن العام، لأنه لا يتعين وقوعه وقتاً ما، لأن الإمكان ينافي الخلود دائماً. ولا يشعر بضرورة ما في المحيطة لصدقه على الممكن الخاص الذى لا ضرورة فيه بجهة ما. فإذا أردنا أمراً عاماً أو جهة عامة فكفانا الإمكان العام، فلا حاجة بنا إلى الإطلاق المغلط، لشموله لجميع الفعليات.

ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضاً غير معين إلا في معرض نقض، كما أشار إليه من قبل، حذفنا، و في أكثر النسخ: "حذفنا" ذكر البعضيات المهمة أى غير المعينة. وهو احتراز عن البعضيات المعينة، فإنها أيضاً كالكليات قد تطلب أحوالها في العلوم كما يقال: "واجب الوجود واحد، والصادر الأول لا كثرة فيه، ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة فلا ينخرق" ونحو ذلك. فلهذا حذفنا المهمة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات المعينة التى هى كليات أيضاً. وليس على ما ظن بعضهم أن الحكم على ما نوعه في شخصه حكم جزئى لكونه جزئياً، لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء والأرض، فإنها كلية لأن نفس تصوّرها لا يمنع الشركة فيها. وأما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن أنفسها. وذلك لا يمنع من كليتها.

وكما ليس يحتاج الناظر في كل مطلب من المطالب العلمية إلى ردّ السياق أى الشكل، الثانى والثالث إلى الأول بعد أن عرّف ضابطه في موضع واحد، فكذلك لا يحتاج إلى إدراج السلوب أى جعلها أجزاء من المحمولات، و تعميم البعضيات أى جعلها محيطات في جميع المواضع بعد أن عرّف الضابط في موضع واحد، وهو واضح.

قاعدة

في هدم قاعدة المشائين في العكس

واعلم^١ أن المشائين ثبتوا، و في كثير من النسخ: "يثبتون" العكس أى المستوى،

١- قوله: «اعلم أن المشائين يثبتون العكس بالافتراض والخلف»

قد سبق أن الحجّة المذكورة الموردة من المعلم الأول كانت هكذا: إذا صدق لا شيء من

بالافتراض، كما في السالبة الضرورية والدائمة والموجبتين الكلية والجزئية، والخلف أى وبالحلف كما في الموجبتين. و الخلف أيضاً في العكس يُنتى على الافتراض كما سيأتى. ولنذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول: إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا أى بالضرورة، وإلا يصح أى يمكن، بعض ب ج، فنفرضه أى ذلك البعض من ب، شيئاً معيناً وموصوفاً بج بالفعل وإلا لا يتم الدليل. وإنما لم يتعرض له لظهوره ولأنه يذكر بعد هذا ما يدل عليه، وليكن هو د، فـ"د هو ب و هو ج". وهذا هو الذى يدل على أن فرض ذلك البعض من ب موصوفاً بج بالفعل، فشيء مما يوصف بج يوصف بب، وقد قيل: لا شيء من ج ب بالضرورة، هذا خلف.

ثم الموجبة الكلية والجزئية يُثبتون عكسهما بالافتراض هكذا. وهو أنه إذا صدق

ج ب فليصدق لا شيء من ب و ج وإلا لصدق نقيضها وهو بعض ب ج، فبعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف.

ولما أورد الاعتراض عليها بوجهين: أحدهما أنها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية موجبة جزئية. وهو إما يتبين في مواضعه بانعكاس السالبة الكلية، وذلك دور، و ثانيهما بأنها تثبت بالخلف الذى يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية؛ تفصوا عن الأول بالعدول عن بيانها بعكس إلى بيانها بالافتراض؛ واعتدروا عن الثانى بأن الخلف قياس يبين بنفسه.

ثم لما توجه الاعتراض عليهم بأن الافتراض مبنى على قياس من الشكل الثالث اجابوا بأنه ليس كذلك، لأن الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولاً على بعض. وحملها ليس على طريق الحمل الشائع. فالصورة ليست بقياس فضلاً عن أن يكون من الشكل الثالث بل فيه تصرف ما في موضوع و محمول بالفرض والتسمية. وتسمية الشيء بإسمين لا يصير شيئين. وكذا توصيف الشيء بصفة ليس قضية بل تركيبها بقيد ما، إذ القضية تستدعى تغاير الحدين، والقياس يستدعى حداً آخر مغايراً لهما.

كلّ ج ب أو بعض ج ب وجب أن يصدق بعض ب ج، لأننا نفرض الذات التي هي ج و ب بالفعل د، فـ"د ج و ب" بالفعل، فيصدق: بعض ب ج بالفعل. وقد يُثبتونها بالخلف.^١ وهو أنّه لو لم يصدق بعض ب ج لصدق: "لا شيء من ب ج دائماً" و انعكس إلى "لا شيء من ج ب دائماً". وكان كلّهُ أو بعضه ب بالإطلاق، هذا خلف. فإن قيل: لانسلم انعكاس "لا شيء من ب ج دائماً" إلى "لا شيء من ج ب دائماً"

قيل: لو لم يصدق "لا شيء من ج ب دائماً" لصدق "بعض ج ب بالإطلاق" فنفرضه شيئاً معيّناً، وليكن د، فـ"د ج و ب"، فبعض ب ج بالإطلاق، وكان لا شيء من ب ج دائماً" هذا خلف. وهو المراد من قوله: فَيُبتنى أى الخلف وفي نسخة: "و الخلف يبتنى" تارةً أخرى على الافتراض، فإنّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة، وفي السالبة لابدّ من الافتراض على ما ذكرناه. و الافتراض بعينه هو الشكل الثالث، وهو الذي الأوسط فيه موضوع المقدّمين. وإتّما كان هو بعينه الشكل الثالث، إذ

أى يثبتون عكس الموجبة إلى الموجبة الجزئية بالخلف المبتنى على انعكاس السالبة الكلية سالبة كلية، وقد كان بيان انعكاسها بالخلف المبتنى على انعكاس الموجبة الجزئية موجبة جزئية كما في الحجّة المنقولة عن المعلّم الأوّل فيكون البيان دورياً. وقد علمت اندفاعه. وبالجملّة إذا سقط الخلف عن أحد البيّنين أعنى بيان انعكاس السالبة الكلية و بيان انعكاس الموجبة أو عن كليهما و بين أحدهما أو كلاهما بالافتراض فقد [ن: فقط] اندفع هذا الإيراد.

١- قوله: «يُثبتونهما بالخلف»

أى يثبتون عكس الموجبة إلى الموجبة الجزئية بالخلف المبتنى على انعكاس السالبة الكلية سالبة كلية، وقد كان بيان انعكاسها بالخلف المبتنى على انعكاس الموجبة الجزئية موجبة جزئية كما في الحجّة المنقولة عن المعلّم الأوّل فيكون البيان دورياً. وقد علمت اندفاعه. وبالجملّة إذا سقط الخلف عن أحد البيّنين أعنى بيان انعكاس السالبة الكلية و بيان انعكاس الموجبة أو عن كليهما و بين أحدهما أو كلاهما بالافتراض فقد [ن: فقط] اندفع هذا الإيراد.

يطلبون شيئاً يحمل عليه الجيمية و البائية مثلاً كالدالية و يقولون: "كلّ د ج، و كلّ د ب، فبعض ج ب".

و الحاصل أنهم يُثبتون عكس الموجبتين بالافتراض بل بالشكل الثالث، لأنه عينه، و قد عرفتَ في ما تقدّم أنّ الافتراض ليس هو الشكل الثالث بما فيه مقنع و كفاية، فلا حاجة إلى الإعادة، ثمّ يُثبتون الشكل الثالث برده إلى الأول بالعكس، أى بعكس الموجبتين، فيدور البيان. و يلزم منه تبينُ الشيء، و هو الشكل الثالث، بما مبین به، و هو عكس الموجبتين.

ثمّ الخلف في العكس استعماله غير مطبوع، فإنّ الخلف من القياسات المركبة. و من لم يعرف القياسات و استنتاجها إن كَفَتَه سلامة القرينة في معرفة صحة قياسية، فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل في قياس الخلف. و لستُ أنكرُ أنّ الإنسان ينتفع بالخلف و يعرف صحته و إن لم يعرف كونه مركباً من قياسين اقتراني و استثنائي و لم يطلع على تفاصيل أحكامه و أنّ الخلف يُعرف منه و يتبين به صحة العكس التي ذكروها، و لكن عن التطويل في هذه الأشياء استغناء أى بما ذكره من بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط القليلة العدد الكثيرة الفوائد.

و اعلم أنّ الفرق بين الخلف و المستقيم أنّ المستقيم يتوجّه إلى إثبات المطلوب أوّل توجّهه و يتألف ممّا يُناسبه و تكون مقدّماته مسلّمة أو ما في حكمها و لا يكون المطلوب موضوعاً فيه أوّلاً، و أنّ الخلف يتوجّه أوّلاً إلى إبطال نقيض المطلوب و يشتمل على ذلك النقيض. و لا يُشترط فيه تسليم المقدّمات بل كونها بحيث لو سلّمت أنتجت، و يكون المطلوب فيه موضوعاً أوّلاً، و منه ينتقل إلى نقيضه. و ربّما لا يدلّ على نفس المطلوب بل على ما هو أعمّ منه أو أخصّ أو مساو إذا وُضع ذلك و ظنّ أنّه المطلوب. و لا ينافي ذلك صدق المطلوب، و لهذا قيل: الخلف لا يدلّ على تعيين المطلوب. و إلى هذا أشار بقوله:

١- قوله: «ثمّ يثبتون الشكل الثالث برده إلى الأوّل بالعكس فيدور البيان»
قد علمت مراراً أنّ الافتراض ليس صورة الشكل الثالث فاندفع هذا الدور أيضاً.

ثم إن الخلف غير كاف^١ في أن يُبين^٢ أن هذا هو العكس لا غير، فإن من ادعى أنه "إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة" فإنه ينعكس "بالضرورة ليس بعض ب ج، و إلا كل ب ج". فنفرض الموصوف بالجميية من الباء أنه د على ما عرفت. فيلزم أن يكون شيء من الجيم ب، و قد قلنا: "بالضرورة لا شيء من ج ب" هذا محال. فصحة العكس

١- قوله: «ثم إن الخلف غير كاف»

لا يخفى أن العادة جارية بأنه إذا سمي شيء بإسم أو يحدّ بحدّ أو يوصف بعنوان فإلما يقع له ذلك باعتبار معنى جامع هو ملاك الأمر. و يكون ذلك بحسب أقلّ درجة من ذلك المعنى الجامع يوجد فيه و يستحقّ به لذلك الإسم أو الحدّ، بشرط أن لا يعوزه شيء منه لا باعتبار ما يلزمه من الأمر الأعمّ أو يقتترنه من الأمر الأخصّ. و عليه بنى الاصطلاحات المنطقية و غيرها كاهندسة و الحساب و ما يشبههما. فإذا أطلق مثلاً في علم الحساب المخرج المشترك لكسور فإلما يراد به أوّل عدد يصحّ منه تلك الكسور و يكون كلّ منهما عاداً له لا ما هو أزيد من ذلك أو أعمّ منه و إن صدق عليه معنى كونه بحيث يصحّ منه الكسور. فإذا دلّ الدليل على كون أعداد كثيرة بالصفة المذكورة فلا يحكم على شيء منها بأنه مخرج مشترك بحسب الاصطلاح إلا إذا ظهر أن لا عدد دونه بهذه الصفة. و كذا إذا قيل: عدد كذا ضعف كذا أو ثلاثة أمثال لهذا العدد فإلما يراد به أوّل مراتب الضعف و أدنى ما وجد فيه الثلاثة الأمثال لا ما يوجد فيه ذلك المعنى و أزيد منه، فكذلك الكلام هاهنا في النقائض و العكوس. فعكس كلّ قضية ما يتحقّق فيه معنى العكس و لا يعوزه شيء من أحكام العكس التي منها كون الاستلزام متكرّراً من الجانبيين. فعكس: "لا شيء من ج ب" يكون: "لا شيء من ب ج" لا ما يلزمه من المعنى الأعمّ كـ "ليس بعض ب ج أو ليس هذا الباء أو ذلك الباء بجيم" لأنّ كلّاً منها لا يشمل على تمام أوّل ما يتحقّق فيه معنى العكس بحسب الاصطلاح على وجه يقع فيه الاكتفاء، فإنّ قولنا: "ليس بعض ب ج" لو كان عكساً لـ "لا شيء من ج ب" لكان مستلزماً لها كما أنها يستلزمه، و ليس كذلك هذا خلف. فعلم أنّ عكس تلك القضية معنى أخصّ من السالبة الجزئية. و لما لم يوجد معنى يكون هو أخصّ من السالبة الكلية و يتحقّق فيه كمال معنى العكس حكموا بأنها العكس لا غير.

هكذا بهذا البيان لا يدلّ على أنّه العكس. و إنّما صحّ هذا - و إن لم يكن عكسا - لكونه لازماً من لوازم "لا شيء من ج ب بالضرورة".

و إذا كان الخلف وحده غير كاف و أمكن أن يتبين دونه صحة العكس كما بينا أى في هذا الكتاب، فلا يكون به أى بيان العكس دون الخلف، بأس. و كذا بياننا للشككين دون الحاجة إلى العكس و الخلف أى لا يكون به بأس أيضاً.

و ليس لمذّع أن يقول: إنّ الخلف المورد في العكس ليس بقياس، فإنّ من عرف القياس و الخلف عرف أنّه قياس، إلا أنّ العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائي و اقتراني شرطي أيضاً أى لا اقتراني حملي، فإنّ مطلوبنا فيه أى في العكس، شرطي أيضاً. و هو قولنا: "كلّما كان لا شيء من ج ب، فلا شيء من ب ج".

و صورته، و في أكثر النسخ: "و من صورته" أى صورة الخلف العكسي^١ أن نقول: "إن صحّ لا شيء من ج ب؛ و لم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ب ج". فالجملة الأولى، و هى قولنا: "إن صحّ لا شيء من ج ب، و لم يصحّ لا شيء من ب ج" هي المقدم. و التالي هو قولنا: "فيصحّ بعض ب ج" فنأخذه أى هذا التالي، و نجعله مقدماً في مقدّمة أخرى فنقول: "و كلّما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب" و نقرنه بالمقدّمة الأولى فنتجّع أنّه "إن صحّ لا شيء من ج ب، و لم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب". و كان القياس اقترايياً من متصلين فانحذف الحذف الأوسط، و هو قولنا: "فيصحّ بعض ب ج". ثمّ يُستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرفت. و هو أنّه "ليس يصحّ بعض ج ب" لصحّة "لا شيء من ج ب" فلا يجتمع صحّة "لا شيء من ج ب" مع عدم صحّة "لا شيء من ب ج" لكنّ الأوّل صحيح، فينبغي عدم صحّة التالي^٢ فيصحّ، و هو المطلوب.

و المقدّمة الثانية- و هى قولنا: "و كلّما يصحّ بعض ب ج فيصحّ بعض ج ب" و إن كانت مركّبة من بعضيتين حمليتين -كلية، لأنّ عموم الشرطيات ليس بالأعداد بل

١- س: خلف العكس

٢- خ ل: الثاني

بالأوضاع و الأوقات على ما عُرفَ في موضعه.
و إذا كان أى حال العكس و الخلف، كما ذكرنا فيكون الخلف في العكس مذكوراً
غير تامّ الصورة أى في حال كونه غير تامّ الصورة، إمّا لأئنه لايفيد تعيين العكس، و
إمّا لأئنه يبتنى على الافتراض بل القياس، فيبتنى القياسات على حجج كالخلف و
العكس، لا يتمّ كونها حجة إلا بها أى بالقياسات على ما عرفت. و هو باطل، بل
الصواب أن يقال: الأشكال لا يحتاج في إثبات صحّتها إلا إلى تنبيه و إخطار بالبال. و
الضوابط القليلة الجامعة خير من الكثرة المخوطة إلى تكلفات و اعتذارات واهية.

الفصل الثالث

في بعض الحكومات في نكت إشراقية

أى في حكومات في نكت إشراقية و هى حكومات بين أحرف إشراقية و بين
بعض أحرف المشائين على ما قال في صدر هذه المقالة، و النظر في بعض القواعد أى
للمشائين، ليعرف فيها الحقّ و يعلم منه المغالطات الواقعة في حُجَجهم و بياناتهم لتلك
القواعد. و لذلك قال: و يجري أيضاً أى النظر في تلك القواعد، مجرى الأمثلة لبعض
المغالطات. و لنقدّم على ذلك مقدّمة نصّطرح فيها على بعض الأشياء لتكون توطئة إلى
المقصود.

مقدّمة

هى، و في نسخة: "هو" و له وجه، فإنّ كلّ ضمير يتوسّط بين مذكر و مؤنث يجوز
تذكيره تارةً و تأنيثه أخرى كقولهم: الكلمة هى لفظ كذا أو هو لفظ كذا، أنّ كلّ شيء
أى ممكن^١ ليخرج عنه الواجب، لاختصاص هذا التقسيم - و هو تقسيم الشيء إلى
الجوهر و العرض - بالممكنات، و لولا ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر، و ليس كذا؛

١- قوله: «أى ممكن»

لا حاجة إلى هذا القيد لإخراج الواجب، لأنّ قوله: «له وجود» يغنى عن هذا لدلالته
على ما يكون وجوده زائداً على ماهيته، و الواجب ليس كذلك.

و لا بكل^١ ممكن بل بالممكنات الموجودة خارج الذهن لا فيه، و لذلك قال: له وجود في خارج الذهن، و إنما ترك التقييد بالممكن لظهوره، فإمّا أن يكون حالاً في غيره^٢ أى

١- س: كلّ

٢- قوله (قدّس سرّه): «فإمّا أن يكون حالاً في غيره شايعاً بالكلية»

هذا التعريف مع اشتماله على المشترك اللفظي فيه خلل آخر. و هو عدم شموله لأعراض المجرّدات و لأعراض ما لا ينقسم من جهة ما لا ينقسم كالإضافات و غيرها. و الاعتذار عن خروج القسم الثاني بأنّها أمور عدميّة غير مجد، لأنّ مفهوماتها صادقة على الموجودات الخارجية، إذ كثير من الأشياء الخارجية ممّا يصدق عليها لذاتها حدّ المضاف. و هو كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر. و كلّ ما يصدق عليه حدّ شيء فهو من أفراد الموجوده، و لا معنى لوجود المفهوم في الخارج إلا ذلك. و قد عُرف الحلول بتعريفات شتى ليس شيء منها خالياً عن الخلل و الفساد إمّا طرداً أو عكساً أو كليهما، كقولهم: الحلول هو الاختصاص الناعت، و كقولهم: هو اختصاص شيء بآخر بحيث يكون أحدهما نعتاً و الآخر منعتاً به. فانتقض عكسه بالسواد و البياض و غيرهما إن كان النعت حملاً بالمواطئة، و طرده بالمكان و الكوكب بل المحلّ إن كان بالاشتقاق. و ربّما تكلف بعضهم بأنّ المراد غير الاشتقاق الجعلى، و كقولهم: كون الشيء سارياً في شيء بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، فورد عليهم النقض بأحوال المجرّدات فزادوا قيداً آخر و هو قولهم تحقيقاً أو تقديراً، فبقى النقض بالأطراف و الإضافات و غيرها ممّا لا سراية فيه. و قد ذكرنا هذه المباحث في شرح الهداية الأنثريّة مفصّلة من أراد فيلراجع إليه. و الأولى في تعريف الحلول ما ألهمنا به و تحدّسنا عناية من الله تعالى و هو كون الشيء بحيث يكون وجوده بعينه وجوده لشيء آخر بعد تمام ذلك الشيء الآخر. فلا يرد عليه شيء من النقوض و الإيرادات طرداً و عكساً لصدقه على الأعراض كلّها و على الصور أيضاً بما هي متأخّرة عن موادها،^(*) و كذبه عن سائر أنحاء المحصولات النسبية كحصول الفصل للجنس بما هو جنس و كحصول كلّ منهما للنوع و كلّ من المادّة و الصورة للمركّب كما يظهر بالتأمل.

مُجماعاً لما يُنسب إليه بلفظة "في" شائعاً فيه بالكلية أى بحيث لا يكون له سمك لم يُجماع ما يُنسب إليه بلفظة "في" كالبياض في العاج، فإنه بكلّيته شائع فيه ليس له سمك لم يُجماع العاج، بخلاف الماء في الكوز ونحوه، ونسمّيه هيئة. وفي أكثر النسخ: "الهيئة" وهي العرض.

فالهيئة أو العرض هو ما يحلّ في غيره أى موجود خارجي يحلّ في غيره شائعاً فيه بالكلية. وليس على ما ظنّ أنّ ما يحلّ في غيره - أى يُجماع ما يُنسب إليه بلفظة "في" - هو الجنس، لتناوله مثل الماء في الكوز، والإنسان في البيت أو الخصب^١ أو المكان أو الزمان والجزء في الكلّ إلى غير ذلك، لاجتماع كلّ منها مع ما يُنسب إليه بلفظة "في".

وبقوله: «شائعاً فيه بالكلية» يخرج هذه المذكورات وأمثالها على ما لا يخفى، لأنّ

(*) الهيولى بما هي هيولى قوة محضة لها قابلية التلبس بأية حلية كانت. وكلّ ما هو كذلك لا يمكن أن يفرض له تحصيل في ذاته. فإذا كلّ قوة فهي متحصلة بتحصيل غيره، فذلك الغير هو المتحصل بذاته، فكلّ شيء له قوة فعلية تتحصل قوته بفعليته. ومحصل كلّ شيء له اقتضاء وعليّة بالقياس إلى ذلك الشيء. وعلة كلّ شيء مقدّمة عليه مطلقاً. فإذا الفعلية مطلقاً مقدّمة على القوة. وأما الفعليات المتحدّة الحادثة كالصور المولودة المسبوقة بإمكانات الموادّ واستعداداتها، فهي وإن كانت من جهة شخصياتها المتعيّنة من قبل تلك الاستعدادات متأخّرة عن الموادّ لكنّها بما هي فعليات وصور مقدّمة على موادّها الجامعة معها بالذات. فهي بالاعتبار الأوّل متأخّرة عن الموادّ حالة فيها وبالاعتبار الثاني مقدّمة عليها غير حالة فيها. فتحدّس من هذا البيان أنّ واجب الوجود بالذات وللذات منتهى سلسلة الفعليات والتحصيلات ومبدأ كل شرف وفضيلة. والهيولى الأولى منتهى سلسلة القوى والإمكانات ومنبع كلّ خسة ودنائة وأنّ الهيولى متحدّة مع الصورة في الوجود أنّ الصورة المتجدّدة واردة على الهيولى بتجدّد الأمثال على الاتصال وإلا لزم وجود الهيولى من دون صورة في زمان أو آن فيلزم أن لا تكون في ذاتها قوة محضة، تدبّر. (آفاعلى مدرس)

لقولنا: "كذا موجود في كذا" معاني مختلفة لا يجمعها جامع معنوي إلا النسبة. وليست مقتضية لمفهوم "في" فإن "مع و على" و نحوهما تدل^١ على نسبة ماء، فليست نفس النسبة و الإضافة^٢ مرادةً بلفظة "في" و النسبة الزمانية تُغاير النسبة المكانيّة، فهو مقول بالاشتراك، فإنّ معنى كون البياض في العاج غير معنى كون الماء في الكوز، و كذا غيره من المعاني.

و لا يُتوهم أنّ الاشتمال يجمع الكلّ، إذ اشتمال الزمان على شيء غير اشتمال المكان عليه، و لا الظرفيّة، لاختلافها أيضاً، فإنّ ظرفيّة الزمان لما فيه غير ظرفيّة الحائط للوتد.

و إذا كانت لفظة "في" مختلفة المعاني فما ذُكر بعدها من الشيوخ و غيره لا يجوز أن يكون فصلاً مميّزاً أو خاصّةً مميّزة، إذ اللفظ المشترك ينصرف إلى معناه بقرينة لفظيّة أو معنويّة، و لا يكون هناك فاصل معنوي، لعدم العامّ المعنوي جنساً كان أو غيره. فالقيد المذكور هو قرينة لفظيّة لا فاصل معنوي كما في قولنا: عين جارية لتمييزها عن الباصرة.

قال في المطارحات: «فالمذكور في شرح الموجود في المحلّ بالنسبة إلى محالّ الاشتراك كقرينة للفظ "في" و يجري مجرى الرسم، و القيود فيه كالفصول و الخواصّ المميّزة مع مساهلة»^٣ أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشيوخ بالكلية، و نسميه جوهرأ.

فإن قيل: يلزم من تفسيره العرض أن يكون الصورة الجسميّة - لحلّوها^٤ في الهيولى حلول الشيوخ بالكلية، و هو حلول السريان - عرضاً مع كونها جوهرأ، و من تفسيره الجوهر أن يكون النقطة و الخطّ و السطح - مع كونها أعراضاً - جواهر، إذ

١- آ: يدلان

٢- آ: + كلهما

٣- مصنّفات الشيخ ٢٢٠/١

٤- خ ل: + قبله

ليس حلول النقطة في الخطّ و لا الخطّ في السطح و لا السطح في الجسم حلول السريان، فيصدق على كلّ منها أنّه ليس حالاً في غيره على سبيل الشيوخ بالكلية. أجب بأنّ الجسم ليس مركباً عنده من الهوى والصورة، وبأنّ النقطة والخطّ والسطح عنده أمور عدميّة، والكلام في الموجودات الخارجيّة. ولا يحتاج في تعريف الهيئة^١ إلى التقييد بقولنا: "لا كجزء منه" كما قيّد به المشاؤون

١- قوله: «لا يحتاج في تعريف الهيئة»

قد عرّف المشاؤون العرض بقولهم: على الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه. فهذه قيود أربعة فقولهم: "في شيء" أرادوا أنّه [ن: به] الشيء الواحد لاستحالة وجود عرض واحد^(*) في شيئين أو ما زاد. وأمّا العدد ومفهوم الكلية وغيرهما فالموضوع في كلّ منهما من حيث كونه موضوعاً له أمر واحد، ولا يشترط كونه واحداً حقيقياً أو واحداً من جميع الوجوه. فموضوع العشرة بمجموع الوحدات لا كلّ واحدة وإلا لكانت العشر عشرات ومجموع الوحدات أمر واحد.

فإن قلت: ننقل الكلام إلى كيفية عروض تلك الوحدة وبيان موضوعها.^(*)

قلت: لا يلزم أن يكون وحدة كلّ موضوع عرضاً لاحقاً به من خارج حتّى يعود الكلام إلى وحدة موضوعه بل ربّما يكون من مقومات وجوده سيّما على ما ذهبنا إليه من أنّ لكل موجود عيني وحدة هي عين الوجود الخاصّ به والوجود ليس عرضاً لما هو موجود به بل الوجود لكلّ شيء هو صورة ذاته الموجودة به. وبذلك يخرج الجواب عن هذه الشبهة التي توقّف كثير من الفضلاء مثل الإمام الرازي وغيره في دفعها.

و ربّما توهم أنّ قولهم: «في شيء» لإخراج وجود الكلّ في الأجزاء. وهو فاسد لأنّ كون الكلّ في الأجزاء قول مجازي، لأنّ الكلّ إنّما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الأجزاء، إذ لو كان لوجوده نسبة إلى الأجزاء فإمّا أن يكون في كلّ جزء جزء فيكون الكلّ كلات لا كلّ واحد، والمفروض خلافه هذا خلف؛ وإمّا أن يكون في مجموع الأجزاء وهو أيضاً محال، لأنّه نفس المجموع لا أنّه في المجموع. فلكلّ كلّ صورة تامة في أجزاء هي نفس وجود أجزائه جميعاً لا أنّه شيء آخر موجود في أجزائه كما ظنّ، ولا أنّه موجود في واحد واحد منها كما توهم. ومن هاهنا يعلم أنّ الصورة النوعية هي وجود عين المركّب

الخارجى و أن التركيب بين المادة و الصورة فى ما له صورة فى الخارج اتحدادى^(٣) و أن العشرة مثلاً صورتها عين الوحدات التى هى مادتها فعليك بالتثبت فى هذه الأمور من غير تزلزل و لا تلثم.

و أمّا قولهم: «غير متقوم به» فاحتراز عن وجود ما يحلّ فى المادة و تقومها موجودة به فلاجرم لا يكون عرضاً عندهم بل صورة. اعلم أن صفات الأمور كما حققه الشيخ الرئيس فى الشفاء يكون على أقسام، لأنّ الموصوف إمّا أن يكون قد استقرت له ذات متقومة بالفعل أم لا يكون. فعلى الأوّل إمّا أن يكون الصفة التى يوصف بها تلحقها خارجة عنه لحوق عارض أو لازم أو ليست يلحقه من خارج بل هو من قوامه. و على الثانى إمّا أن يكون الصفة تلحقه ليتقرّر بها ذاته سواء كانت جزء من ذاته أو ليست جزء منها أو لا يكون الصفة ممّا تقرّر ذاته بل لحوقها يكون لحوق لازم أو عارض لما يقرّره بالذات و يكون لحوقها له بالتبعية. مثال الأوّل وجود البياض للجسم و الضحك للإنسان، و مثال الثانى وجود النفس للإنسان، و مثال الثالث وجود الصورة الجرمية للجسم المطلق، و مثال الرابع وجود الصورة للهوى، و مثال الخامس وجود البياض أو التحيز للهوى.

و أمّا وجود الفصل للنوع أو الجنس من حيث كون الفصل فصلاً و الجنس [ن:]-- فصلاً و الجنس [جنس] جنساً فهو قول مجازى، لأنّ هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور يكون وجودها وجود أمر واحد. و مقتضى النسبة - سواء كانت بفى أو باللام - الغيرية، فذلك ممّا قد خرج بالقيد الأوّل. و أمّا إذا أخذ كلّ من الجنس و الفصل أمراً متحصلاً بحسب مفهومه و معناه فيكون نسبة الفصل إلى النوع بالدخول فى ماهيته و حدّ معناه و إلى الجنس بالدخول فى تقوّم وجوده دون معناه، فيكون خارجاً عن مفهوم العرض بالقيد الثانى.

و أمّا قولهم: «لا كجزء منه» فاحتراز عن وجود الجزء فى الكلّ و وجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان، و من وجود عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامتان، و من وجود كلّ من المادة و الصورة فى المركّب، فإنّ كلّاً من هذه الأشياء موجودة فى شىء و جزء منه، و وجود العرض فى الموضوع ليس كذلك.

و أمّا قولهم: «لا يمكن قوامه دون ما هو فيه» فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته إلا في محلّ و من حيث شخصيته إلا في محلّ معيّن. و بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه و وجود الجسم في مكانه و وجوده في زمانه و وجود الشيء في الغاية و الغرض، ككون النفس في السعادة و كون المادّة في الصورة. و ذلك لجواز مفارقة هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بقى بحسب الطبيعة. فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاصّ به كلزوم الكوكب في فلكه و لزوم المحوى من الفلك في حاويه فهو لا يقتضى عرضيته.

ثمّ عدم مفارقة الجسم عن حيّز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقة الإنسان عن غاية مطلقة و غرض مطلق لا يوجب كون المنسوب إليه موضوعاً. و ذلك لأنّ معنى عامّ القوام للشيء دون ما هو فيه كما مرّ أنّ الشيء بطبيعته يقتضى محلاً و بشخصيته يقتضى محلاً شخصياً. و الأمور الكلّية لا وجود لها من حيث كليّتها و عمومها. و ما لا وجود له يستحيل أن يوجد فيه شيء آخر في الخارج، و كلامنا في الوجود الخارجى، فليس الجسم بحسب وجوده الشخصى ممّا يفتقر لذاته إلى مكان معيّن أو زمان كذلك. و كون كلّ جسم شخصى مفتقر إلى زمان وقع فيه من حيث استيعاب أبعاضه و آثاته جميعاً كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محلّ نظر. و ذلك لأنّ الجسم عند حصوله في الآن لا يكون في زمان.

فإن قلت: لو صحّ وجود الجسم في آن يلزم ارتفاع النقيضين لعدم اتّصافه لا بالحركة و لا بالسكون، لأنّ كلّاً منهما زمانى.

قلنا: يمكن الجواب عليه بوجهين: أحدهما الجسم المتحرّك كالفلك مثلاً متّصف في كلّ آن بأنّه متحرّك. و هو بحسب المفهوم أعمّ من أن يكون حركته في نفس ذلك الآن أو في الزمان الذى هو طرفه. فقولنا: "هذا الجسم متحرّك في الآن" لا يستدعى كون حركته في الآن، إذ يجوز أن يكون "في الآن" قيّداً أو ظرفاً لاتّصافه بالحركة، لا لنفس الحركة و لا أيضاً يستدعى سكونه في الآن. و ذلك لأنّ معناه رفع الحركة عمّا من شأنه الحركة. و رفع الحركة في الآن إذا كان "في الآن" قيّداً للمرفوع لا يستلزم أن يكون الرفع فيه. و لا يلزم منه كون السكون آنياً، لأنّ رفع المقيد إمّا برفع ذاته المقيدة أو برفع قيده. و الأعمّ لا يوجب

الأخصّ فيجوز أن يحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة عليه.

و الثاني أن خلوّ الجسم عن الحركة و السكون و إن كان مستحيلاً بحسب نفس الأمر لكن لا استحالة في خلوّه منهما بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر. فكما أن زيدا الموجود في الأرض لا يكون متحركاً و لا ساكناً في السماء لكون الواقع أوسع منها فكذلك الجسم المتحرك في الزمان ليس ساكناً و لا متحركاً في الآن.

فإن قلت: الأجرام الكوكبية لكونها إبداعية عندهم يمتنع عليها مفارقة أمكنتها الخاصّة فيكون أعراضاً؛

قلت: استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لأجل أن وجوده و تشخصه لذاته يستدعي الافتقار إلى الموضوع. و لهذا يكون الموضوع من مشخصات العرض بخلاف الأجرام الإبداعية^(٤*) فإن وجودها قد تمّ بذاتها و بأمر مقرر في ذاتها لا بحصولها في أحيائها الطبيعية،^(٥*) لأن ذلك بعد تقرّرها تابع لتشخصها و نحو وجودها.

فإن قلت: التعريف منقوض بموادّ الأجرام الفلكية، فإنها موجودة في صورها، و صورها متحصّلة القوام. و ليست أيضاً جزءاً منها و لا يصحّ قوامها دون ما هي فيه من الصور.

قلت: قد تفصّي بعض الفضلاء بقوله: «لانسلم أن المادة يصحّ أن يقال في الصورة لأننا ذكرنا أن معنى في هو أن يكون ناعماً للمحلّ، و المادة لا ينعت الصورة». و ما ذكره في غاية السخافة و الوهن كما لا يخفى.^(٦*)

فالحقّ أن الهيولى أمر مبهم الوجود إمّا يتحصّل وجودها بالصور بمعنى أن الصورة وجودها بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض، لأنّ له وجوداً تابعاً لوجود موضوعه لا أن وجوده وجود موضوعه. و بالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقومّ بنفسه، و معنى الهيولى هو الموجود بشيء متقومّ بنفسه، و بين المعنيين فرقان إلا أن بينهما مشاركة في خسة الوجود و دنوّ المرتبة، و لكلّ منها فضيلة على الآخر و دنائة بيّناها في الأسفار الأربعة.^(٧*)

(١*) كلّ موضوع فهو بالنسبة إلى العرض الموجود فيه معيّن و مشخص له. و المراد بكونه مشخصاً كونه بشخصه مستدعياً لشخص ذلك العرض و إلا فحصوله فيه دون غيره

ترجّح من دون مرجّح. فإذاً كلّ موضوع فحيثية ذاته بشخصه حيثية الاقتضاء و العليّة بالإضافة إلى شخص العرض الموجود فيه، و إلا فلا يكون ما فرض موضوعاً له بموضوع بل الموضوع إنّما هو شيء آخر مركّب منه و من أمر آخر ينضمّ إليه.

و بهذا البيان بعينه يجب و أن يكون حيثية ذات كلّ عرض بشخصه حيثية الارتباط و المعلولية بالقياس إلى شخص الموضوع المحلّ له. و عند ذلك لو فرض وجود عرض واحد في موضوعين لزم توارّد علّتين مستقلّتين على معلول واحد شخصي و هو باطل لما هو المقرّر من تكافؤ المتضامين في الوجود و عدمه. و من ذلك تحدس اللبيب أنّ العرض مطلقاً متحدّ الموضوع في الوجود. أمّا الأعراض التي هي صفات المفارقات فلائها من لوازم وجوداتها مجعولة بعين مجعوليتها و إلا لزم تخلّل الجعل بين اللازم و الملزوم و سنوح الأحوال في المفارق. و أمّا الأعراض التي هي صفات لازمة للصور النوعية فلائها لكونها لازمة لها مجعولة بجعلها. و أمّا الأعراض المتجدّدة الواردة على الموضوعات بواسطة استعدادات الموادّ فلائها لما كانت من مقتضيات تلك الموضوعات التي هي صور جسمانية مادية فلو كانت تلك الأعراض مباينة لتلك الموضوعات للزم تأثير المقارن من دون مشاركة الوضع، إذ القابل لذلك الأعراض إنّما هو الموادّ، و لا وضع بين الصورة و المادّة التي هي حالة فيها. فالمفروض مقارناً ليس بمقارن. و من هاهنا يظهر بأدنى تأمل أنّ الطبايع الموضوعة المتجدّدة متجدّدة بذاتها متحرّكة بجوهرها، و من ذلك يعلم سرّ اتحاد العاقل بما هو عاقل بالمعقول، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

(٢*) الماهية من حيث هي ليست إلا هي. و كما أنّها من حيث هي ليست بموجودة كذلك ليست بواحدة و لا بمتشخّصة و لا بعلّة و لا بقادرة و هكذا. فهي في حدّ نفسها ليست بمتصفة بتلك الأوصاف الوجودية، كما أنّها في نفسها ليست متصفة بالوجود و ليست من حيث هي هي مقتضية لتلك الأوصاف و إلا لزم كون ذلك المفهوم محمولاً عليها إذا أضيفت بتلك الحيثية، و المفروض خلافه، و الوجدان يكذّبه. فإذاً ثبوت تلك الأوصاف لها و كونها مصداقاً و محكياً عنها لها إنّما هو بحيثية انضمامية. و تلك الحيثية لا تخلو من العدم و الماهية و الوجود. و الأوّلان لا يصلحان لذلك و إلا لزم كون الماهية أو العدم مقتضية للأوصاف الوجودية و النعوت الكمالية، إذ الحيثيات التقييدية ترجع باعتبار إلى الحيثيات

التعليلية، و إلا لزم تساوى اعتبار تلك الحيشيات مع عدمه. و الثالث يستلزم كون تلك الأوصاف عين الوجود هوية و غيرها مفهوماً و عنواناً، إذ لو فرض ذلك الوجود مصداقاً لتلك الأوصاف بانضمام أمر إليه فذلك الأمر لا يخلو من الأمور المذكورة و ينتهى الأمر لامحالة إلى وجود حيشية ذاته بعينها حيشية تلك الأوصاف. و عند ذلك يثبت حيشية تلك الأوصاف فى كل وجود نظراً إلى ثبوت التشكيك الخاص فى الوجود. و من ذلك يظهر ثبوت تلك الصفات الكمالية و عينيتها فى الواجب تعالى، فافهم فهم عقل. (آقاعلى مدرس)

(٣*) فالصورة النوعية لكل مركّب إنما هى تكون واجداً لجميع جهاته، سواء كان من حين وجدان الشيء لجميع مراتب سريانه أو وجدانه لجميع شتونه بنحو أعلى و أتم، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

(٤*) يعنى إن شخص العرض و خصوصيته إنما هو من خصوص اقتضاء الموضوع. فهو بذاته مفتقر إلى موضوع خاص بخلاف تلك الأجرام، فإن مشخصاتها إنما هى من جهة خصوص اقتضاء فاعلها التمام من دون افتقار إلى أمر آخر كالموضوع. ثم يلزم وجوداتها حصولها فى أحيائها الطبيعية، فأحسن التدبر. (آقاعلى مدرس)

(٥*) لأن نوعها منحصر فى شخصها مقصور عليه فى الوجود الطبيعى. فالمشخص لها إنما هو من طبيعة نوعها فعلاً و قبولاً. فالفاعل المشخص لها الفرد العقلى من طبيعتها و ربّ نوعها، و القابل المشخص لها نفس طبيعتها حيث تكون كافية فى قبول الوجود المفاض عليها بخلاف الأعراض، فإنها محتاجة لا موضوع بشخصها من جهة استعداد مادته و اقتضاء صورته، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

(٦*) إذ المانع اللفظى غير مجد فى تحقيق الحقائق. و المانع المعنوى غير ثابت، إذ الناعية لا يصحّ للحالية سواء أريد بالناعية حمل المؤاظة الذى يقال له: "حمل على" أو الاشتقاق الذى يقال له: "وجود فى" لانتقاض عكس التعريف بالسواد على الأول، و طرده بالمكان بل المحل على الثانى. و إن أريد بالناعية مجرد التابعة فيكون الهوى حراً بها، لأنها بالقوة، و ما بالقوة إنما يتحصّل بما بالفعل. (آقاعلى مدرس)

(٧*) قال فى الأسفار: «و اعلم أن بين العرض و الهوى مشاركة فى خسة الوجود و ضعف الحقيقة و لكلّ منها فضيلة على الآخر و دنائة بوجه آخر. أمّا فضيلة العرض

بأن قالوا: العرض ما يحلّ في غيره شائعاً فيه بالكلية^١ لا كجزء منه، لأنّ الجزء إمّا مقدارى كنصف ذراع مثلاً أو غير مقدارى كاللونيّة في السواد و الجوهرية في الإنسان.

و الأول خرج بقوله: «شائعاً فيه بالكلية» فإنّ الجزء أى المقدارى، لا يشيع في الكلّ، و هو واضح. و إنّما لم يقيده بالمقدارى لدلالة قوله: «أمّا اللونيّة» إلى آخره عليه على ما يظهر بالتأمّل. و الثانى يجعله مورداً لتقسيم الموجود الخارجى، لأنّ السواد فى الخارج ليس مركّباً من لونيّة و جامعّة للبصر، و لا الإنسان من جوهرية و ناطقية. و إذا لم يكن اللونيّة و الجوهرية مجزئين خارجيين فلا يحتاج إلى الاحتراز عنهما، لعدم تناول ما هو كالجنس، و هو الموجود الخارجى لهما. و إليه الإشارة بقوله:

و أمّا اللونيّة و الجوهرية و أمثالهما فليست بأجزاء أى خارجيّة،^٢ على قاعدة الإشراف - على ما سنذكره - فلا يحتاج إلى التقييد به و الاحتراز عنه. و إنّما لم يقيّد الأجزاء بالخارجيّة لما تقدّم من أنّها أجزاء ذهنيّة حيث قال: «و الطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنى» إلى آخره. فإذا حكم هناك أنّها أجزاء ذهنيّة و حكم هاهنا أنّها ليست بأجزاء فيستحيل أن يكون المراد أنّها ليست بأجزاء مطلقاً و لا بأجزاء

فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع، و أمّا دنائته فلكونه خارجاً من قوام ذات الموضوع ساقطاً من الحصول فى تلك المرتبة. و أمّا فضيلة الهيولى فلكونها داخلّة فى قوام الموضوع، و أمّا دنائتها فلكونها مبهمّة الذات غير متميّزة الوجود» انتهى. (آقاعلى مدرس)

١- آ: - شائعاً فيه بالكلية

٢- قوله: «بأجزاء أى خارجيّة»

قيّد الشارح الأجزاء بالخارجية، و الأصوب تركه، فإنّ الشيخ (قدّس سرّه) أنكر وجود الأجزاء مطلقاً للماهية البسيطة بدليل لاح له كما سيجىء و قد أشرنا إليه سابقاً. و أمّا ما نقله من عبارة الشيخ فلا دلالة له صريحاً على أنّ اللونيّة جنس للسواد عنده. ثمّ لا يخفى أنّ انتقاض تعريف الهيئة بقولنا: «ما يجمع لشيء شائعاً فيه بالكلية» بالجزء الخارجى المعنوى كالمادة و الصورة للمركّب باق غير مندفع بما ذكره الشارح.

ذهنيّة، فتعيّن أن يكون المراد أنّها ليست بأجزاء خارجيّة كما قلنا.

فمفهوم الجوهر و الهيئة معنى عامّ أى كلّى، لأنّ نفس تصوّرها لا يمنع من وقوع الشركة فيه. و لهذا عمّ الجوهر الجواهر الروحانيّة و الجسمانيّة، و الهيئة الأعراض التسعة على رأى المشائين، و الأربعة على رأيه.

و اعلم أنّ الهيئة لما كانت في المحلّ أى لما كانت لا تقوم بذاتها بل بمحلّها الشائعة هي فيه، ففي نفسها افتقار إلى الشيوخ فيه، فيبقى الافتقار أى الى الشيوخ في المحلّ، ببقائها. و إذا بقى الافتقار ببقائها فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها، و إلا لما بقى الافتقار ببقائها، و لا أن تنتقل أى من محلّ إلى محلّ آخر، فإنّها عند النقل تستقلّ بالحركة، إذ لا يمكن انتقالها من محلّ إلى آخر إلا بحركة مستقيمة تستقلّ بالقيام فيها، و الجهات أى و بالجهات الست، لأنّ كلّ متحرك فما منه إلى جهة غير ما منه إلى أخرى؛ و لزوم الستّ منه لا يخفى على الفطن، و الوجود لاستحالة حركة المعدوم، لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه، فيلزمها أى فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات ستّ، أبعاد ثلاثة أى متقاطعة على زوايا قائمة، و كلّ ما كان كذلك فهو جسم. فهي أى فالهيئة، جسم لا هيئة، هذا خلف، لتباينهما على ما بيّن بقوله:

و الجسم^٢ هو جوهر يصحّ أن يكون مقصوداً بالإشارة أى الحسيّة نحو أنّه هنا أو

١- *آ: ينتقل

٢- عرفه المشائون بأنّه جوهر يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة. فالجوهر كالجنس، و إمكان فرض الأبعاد الثلاثة فصل يفصله عن المفارق، و التقاطع القائي بفصله عن السطح الممكن فيه تقاطع الأبعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، كإخراج خطوط من نقطة، و أمّا على الزوايا القائمة فلا يتقاطع فيه إلا بعدان، إذ السطح له طول و عرض، فيتصوّر الطول خطاً و العرض آخر واقعا عليه فتحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان. و تقاطع الثلاثة القائمة فمن خواصّ الجسم. و ستعرف أنّ الجوهر اعتباري لا يوجد في الأعيان فعمومه عموم الأعراض دون الأجناس. فالتعريف رسم لا حدّ، فإنّه باللوازم الخاصّة لا بالمقومات. و التقاطع القائي ليس لإخراج السطح أن يصدق عليه التعريف، فإنّ السطح من الأعراض الخارجة عن الجوهر، بل معناه أنّه لولا التقاطع القائي

هنالك و هاهنا أو هناك و أمثال ذلك. و بهذا القيد خرج عن الحدّ الجواهر العقلية، إذ لا يمكن أن يُشار إليها بالإشارة الحسية بل بالعقلية. و ظاهر أنّه لا يخلو عن طول و عرض و عمق مّا. و الهيئة ليس فيها شيء من ذلك أى من الأبعاد الثلاثة، فهما متباينان لا يصدق شيء منهما على شيء مّا يصدق عليه الآخر. و الحاصل أنّه لو انتقلت الهيئة لكانت جسماً، لكنّها ليست بجسم، فيستحيل أن ينتقل من محلّ إلى محلّ آخر. فإن قيل: لانسلم أن الهيئة لو انتقلت لكانت جسماً، لأنّ انتقالها عبارة عن أنّها تُعَدُّم عن المحلّ الأوّل و تُوجَد في الثاني.

أجيب بأنّ الموجودة في الثاني إن كانت غير المدومة عن الأوّل فلا فائدة فيه. و إن كانت عينها فهو مبنى على إعادة المدوم بعينه. و هى محال، لأنّه إذا اتّحد النوع و المحلّ فما له محلّ، فلا فارق إلا الزمان. و إذا كان الزمان ممتنع العود فما تخصّص به كذلك أيضاً. فلو جاز إعادته مع زمانه^١ - مع أنّهما كانا موجودين من قبل ذلك - فيكون للزمان زمان. و هو محال.

لم يكن ما بعد الجوهر من القيود خاصّة للجسم الطبيعي؛ فإنّ السطح يشاركه في ذلك، إذ لا تتقاطع فيه الثلاثة القائمة و تتقاطع فيه دونها.

و القدماء عرّفوه بأنّه الطويل العريض العميق. و مرادهم أنّ الجسم يتأتى أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، كما يقال: إنّ الجسم هو المنقسم في الاقطار، أي تتأتى قسمة. و حينئذ يرجع معناه إلى التعريف الأوّل بعد زيادة الجوهر ليخرج الجسم التعليمي المشارك له في ذلك، إذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل مثلاً؛ فإنّ الشمعة إذا بدلنا امتداداتها بأخري، فليست جسمية الشمعة متبدّلة مع تبدل الامتدادات المخصوصة، فليست الامتدادات الموجودة بالفعل في الجسم مقومة لحقيقة الجسم، بل هى عارضة له إمّا لازمة كالفلكيات أو مفارقة كالعنصریات.

و ليس هذا التعريف حدّاً لإهمال ذكر الجوهر الذى كالجنس و كون الامتدادات من العوارض. و الحقّ في تعريفه ما ذكره في الكتاب، و هو من المحسوسات المشاهدة الغنيّة عن التعريف فلا يحتاج الى التكلّفات المذكورة. (ش)

فإن قيل أيضاً: لانسلم أنها لو انتقلت استقلت^١ بالحركة، لجواز أن يكون الانتقال دفعياً آنياً.

قيل: إن الفطرة السليمة تشهد أن آن مفارقتها عن الأول غير آن حلولها في الثاني. و إذ لم يجز أن لا يكون بينهما زمان، لاستحالة تتالي الآتات، فيكون بينهما زمان تستقل^٢ الهيئة فيه بالحركة و غيرها مما ذكرناه.

و يمكن أن يجعل هذا الجواب دليلاً برأسه على استحالة الانتقال. و نظمه أن يقال: إنها لو انتقلت استقلت، للزوم قيامها بنفسها زماناً ما، لكنها لا تستقل بنفسها بل بمحلها. و هذا الوجه يتمشى في الصور النوعية و الجسمية على ما أثبتتها المشاؤون، للزوم استقلالها على تقدير انتقالها، و لا يتمشى في استحالة انتقال الأعراض العقلية، إذ لا آن و لا زمان ثمة.

و اعلم أن الجسم يستغنى عن الإثبات، لوقوعه تحت الحواس، لا لكونه محسوساً في ذاته، فإن الحس لا يدرك منه إلا الأعراض الغير الداخلة في حقيقته كالبصر يدرك لونه و شكله و مقداره، و الشم ريحه، و الذوق طعمه، و السمع صوته، و اللمس كفيّاته؛ لكن إذا أدّى الحس إلى العقل تلك الأعراض حكّم العقل حينئذ بوجود الجسم، لأنها لا تقوم إلا بجسم طبيعي، فهو محسوس من جهة عوارضه، معقول من جهة ذاته، و ليس بمحسوس صرف. و لهذا إذا خلا الجسم عن اللون كالهواء شكّ في وجوده حتّى زعم أنه خلا. و لوقوعه تحت الحواس عرفه بأنه جوهر يصحّ أن يكون مقصوداً بالإشارة الحسية. و في أكثر النسخ يوجّد بدل قوله: "و الهيئة ليس فيها شيء من ذلك فهما متباينان" هذا: و الأجسام لما تشاركت في الجسمية و فارقت في السواد و البياض، فهما زائدان على الجسمية و الجوهرية، فهما متباينان^٣ أى ما به الاشتراك و

١- آ: انتقلت

٢- آ: ينتقل

٣- قوله: «و الأجسام لما تشاركت في الجسمية.... فهما متباينان»

ما به الافتراق متباينان.

و اعلم أنّ الشيء أى الموجود فى الأعيان ليصحّ قوله: ينقسم إلى واجب و ممكن، و إلا فالشيء المطلق ينقسم إليهما و إلى الممتنع كما عرفت من قبل. و لاعتماده على ما عرفت لم يُقَيّد الشيء بالموجود فى الأعيان، لأنّه إن ترجّح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب و إلا فهو الممكن،^١ و لهذا قال:

و الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه. و إذ ليس الترّجّح بنفسه فلا بدّ من مرّجّح، لاستحالة ترّجّح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرّجّح، إذ لو ترّجّح أحدهما على الآخر بنفسه لكان واجباً أو ممتنعاً، فالترّجّح بغيره. و هو العلّة التامة أعنى مجموع الأمور التى يتوقّف عليها الشيء، لا الناقصة و هى بعضها كالعلل الأربع: المادّية و الصوريّة و الفاعليّة و الغائيّة، و الشروط، و هى ما يغيّر العلل الأربع من الأمور الوجوديّة و العدميّة التى يمتنع بعدمها الشيء و لا يجب بوجودها؛ و إن كان قد يجب معها كالشرط الأخير و الصورة. و قد يكون بعض هذه تامّاً إذا لم يتوقّف

بمجرد الاشتراك فى أمر جامع و الافتراق بأمر مميّز لا يلزم كونهما متباينين فى الوجود و إلا لزم أن يكون البياض مركّباً فى الخارج من اللونين لون مشترك و لون مختصّ. و ليس كذلك و إلا لزم منه محالات فلا بدّ فى بيان ذلك من إثبات أمر آخر ككون الجسميّة طبيعة نوعية متحصّلة بذاتها أو كون هذه الأمور جائزة الانفكاك عنها مع بقائها بجالها ماهيّة و وجوداً.

١- قول الشارح العلّامة (ره): «لأنّه إن ترجّح وجوده على عدمه»

الأولى فى هذا التقسيم أن يقال كما فى الشفاء: الموجود إمّا أن يكون ذاته مع قطع النظر عمّا عداه موجوداً أو لا يكون كذلك. و الأوّل هو الواجب، إذ لانعنى به إلا ما يكون الوجود غير خارج عن قوام ذاته. و الثانى هو الممكن، إذ كلّ ما لا يكون الشيء موصوفاً به فى مرتبة ذاته فهو عرضى له. و كلّ عرضى معلل إمّا به و إمّا بغيره، لكن وجود الشيء لا يمكن أن يكون معللاً بذاته و إلا لزم تقدّم الوجود على نفسه و هو محال. فكلّ ممكن محتاج إلى غيره و هو علّته. و أمّا هذا التقسيم فلا يتمّ إلا ببيان استحالة الأولوية الذاتية. و بيان ذلك لا يخلو عن صعوبة.

المعلول على غيره كما في المجردات. و لاشتراك الأربع مع الشرط في ما ذكرناه سُمي الجميع شرائط، و لم يُطلق العلة إلا على العلة التامة. و لهذا لم يُقيد العلة في قوله: فيترجح وجوده بحضور علته بالتامة، و عدمه بعدم علته، فيجب و يمتنع بغيره.^١ و عند

(١- قوله (قدّس سرّه): «فيجب و يمتنع بغيره»

إذ لو لم يجب وجوده بعلته لكان إمّا باقياً على ما هو حاله بالنظر إلى ذاته من عدم رجحان أحد الطرفين له أو صار أحدهما أولى به من غير أن يبلغ حدّ الوجوب. و الأوّل باطل و إلا لم يكن ما فرض علة علة لعدم الفرق بين وجوده و عدمه. و الثاني أيضاً، لأنّ أولوية أحد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر. و هو يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح، و استحالاته يستلزم وجوب الطرف الأولى، و قد فرض غير واجب هذا خلف.

و من هذا البيان ظهر أنّ الممكن لا يجوز أن يكون موجوداً من ذاته، إذ لو وجد فإمّا مع تساوى وجوده و عدمه لذاته و هو محال بديهية، و إمّا بأن يترجح وجوده من ذاته. و هو أيضاً محال، إذ يلزم كون ما فرضناه ممكناً واجباً، لأنّ هذا الترجيح الذاتي إن بلغ حدّ الوجوب فذاك، و إن لم يبلغ و صار الوجود به أولى و صار العدم به مرجوحاً فكان ممتنعاً لذاته كما مرّ، فكان الوجود واجباً فكان المفروض غير واجب واجباً لذاته هذا خلف.

و أورد عليه مناقضة و نقضاً بأننا لانسلم أنّ امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر، لجواز أن يكون كلا الطرفين ممتنعاً في صورة التساوى كما في ذات صورة الممكن.

و الجواب أنّ هذا المنع مكابرة، لأنّ المقدمة المذكورة برهانيّة ضرورية لا يقبل المنع و إلا لزم ارتفاع النقيضين. و أمّا النقض بالممكن فغير وارد لعدم تحقق مادة النقض، لأنّ التساوى في نفس الأمر مستحيل كما علمت. و ليس معنى الممكن ما يتساوى له وجوده و عدمه في نفس الأمر. كيف و هو إمّا موجود أو معدوم، و يستحيل انفكاكه عن الوجود و العدم جميعاً، بل معنى الإمكان هو كون الشيء بحيث لا يقتضى الوجود و لا العدم؛ أو كون الشيء بحيث إذا قطع النظر عن غيره لا يكون موجوداً و لا معدوماً كما مرّ، فيكون اعتباراً عقلياً.

قطع النظر عن حضور العلة و عدمها لا يكون واجباً و لا ممتنعاً لذاته لكونه ممكناً، و لا لغيره لقطع النظر عنه، و إن كان في نفس الأمر لا يخلو عن الوجوب أو الامتناع بالغير، لعدم خلوه عن الوجود أو العدم؛ مع أنه ما لم يجب بالغير لم يوجد، لأن نسبة وجود الممكن إليه مع وجود العلة التامة ليست بالامتناع لذاته و إلا لما كان ممكناً، و لا لغيره^١ و إلا لما كانت العلة التامة موجودة، و لا بالإمكان و إلا كانت العلة غير تامة.

و إذا لم تكن النسبة بالامتناع و الإمكان كانت بالوجوب، فالممكن يجب عن علته أولاً ثم يوجد ثانياً. فوجوبه يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان. فكما أنه ما لم يجب بالغير لا يوجد، كذلك ما لم يمتنع بالغير لا يُعدم. و هو في حالتي وجوده و عدمه ممكن^٢ لأنهما لا يُخرجانه عن الإمكان لذاته. و لهذا يصدق عليه في الحالتين أنه ليس بضروري الوجود لذاته و لا ضروري العدم لذاته. فمن الوجوب ما هو بالذات، و منه ما هو بالغير، و كذا الامتناع. و الذي بالذات منهما هو المناقبي للإمكان دون الذي بالغير.

فلو أخرج الوجود إلى الوجوب كما ظن بعضهم، و صار إلى أن الممكن لا يتصور وجوده إلا في الزمان المستقبل، لأن الوجود الحالى يُخرج إلى الوجوب، فيخرج بذلك عن الإمكان، لأخرجه العدم إلى الامتناع أى بعين ما ذكر في الوجوب؛ فلا ممكن

و ليس معناه كونه يقتضى تساوى وجوده و عدمه أو كونه متساوى الوجود و العدم في الواقع.

١- آ: بغيره

٢- قوله: «وجوده و عدمه ممكن»

ليس معنى كون الوجود ممكناً سيما في الإبداعات الخارجة عن القوة و الاستعداد أن يكون الإمكان - هو لا ضرورة الوجود و العدم - صفة له أو صادقة عليه بحسب حاله في نفس الأمر بل معناه كونه بحيث إذا فرض مجرداً عن علة وجوده لم يكن موجوداً. فهذه صفة له بالقياس إلى حالة مفروضة له بخلاف الواجب سبحانه، فإنه موجود أزلاً و إن قطع النظر عن جميع ما سواه.

أبداً،^١ لأنه لا يخلو عن الوجود أو العدم. و هما عن^٢ الوجوب أو الامتناع، لكنه ليس كذلك، لأنه كما أن ضرورة عدمه لعدم علته غير منافية لإمكانه، كذلك ضرورة وجوده لوجود عله غير منافية له أيضاً.

و ما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، و إلا لما توقّف عليه، فله مدخل في وجوده أى فلذلك الغير مدخل في وجوده أى وجود ما توقّف عليه. و ما لغيره مدخل في وجوده ممكن في نفسه، فيمكن أى ما توقّف على غيره، في نفسه. و نعني بالعلّة أى التى يترجّح وجود الممكن بحضورها و هى التامّة على ما قلنا، ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بته دون تصوّر آخر، بخلاف الناقصة على ما عرفت. و يدخل فيها أى فى العلة التامة، الشرائط، و قد عرفت، و زوال المانع؛ فإنّ المانع كالأسطوانة المانعة عن هوى السقف مثلاً، إن لم ينزل يبقى الوجود أى وجود الممكن، و هو الهوى هاهنا، بالنسبة إلى ما يفرض علة أى للهوى و هى الطبيعة المحركة إلى السفلى، ممكناً و إلا لما تخلّف عنها. و إذا كانت نسبته أى نسبة وجود الممكن، إليه أى إلى ما يفرض علة إمكانية دون ترجّح، فلا علة و لا معلوليّة و إلا كانت نسبته إليه واجبة كما بيّنا.

و ليس هذا أى اعتبار الأمر العدمى كزوال المانع فى العلية،^٣ مصيراً إلى أن العدم

١- قوله: «فلا ممكن أبداً»

قد علمت أن الإمكان الذاتى حالة عقلية، فإن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان فى الخارج بمعنى عدم كون الإمكان صفة خارجية له فهو غير مستحيل بل متحقّق، لأنّ الأشياء الموجودة فى الخارج حالها بحسب الخارج: الوجود و الوجوب بل هى متحدة الذات فى الخارج بالوجود و الوجوب. و إن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان بمعنى عدم كونها بحيث إذا لاحظها العقل و فرضها منحاظة مجردة عن عللها وجدها متصفة بالوجود و الوجوب، فالحقّ خلافه و إلا لم يبق فرق بين الواجب بالذات و الممكن بالذات. هذا تحقيق المقام و ستعلم زيادة بصيرة عند مباحث الوجود.

٢- آ: عين

٣- خ ل: العلة

يفعل شيئاً، إذ لا ذات له حتى يفعل شيئاً، بل معنى دخول العدم في العلية أن العقل إذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه حاصلًا دون عدم المانع، وهو واضح.
و للعلّة على المعلول تقدّم عقلي لا زماني^١ كما أشرنا إليه و يُسمّى التقدّم بالذات.

قد علمت أن الإمكان الذاتي حالة عقلية، فإن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان في الخارج بمعنى عدم كون الإمكان صفة خارجية له فهو غير مستحيل بل متحقق، لأنّ الأشياء الموجودة في الخارج حالها بحسب الخارج: الوجود و الوجوب بل هي متحدة الذوات في الخارج بالوجود و الوجوب. و إن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان بمعنى عدم كونها بحيث إذا لاحظها العقل و فرضها منحاذاً مجردة عن عللها وجدها متصفة بالوجود و الوجوب، فالحقّ خلافه و إلا لم يبق فرق بين الواجب بالذات و الممكن بالذات. هذا تحقيق المقام و ستعلم زيادة بصيرة عند مباحث الوجود.

١- قوله: «و للعلّة على المعلول تقدّم عقلي لا زماني»

معنى هذا التقدّم كون أحد الشئيين بحيث يجب حيث لا يجب الآخر، و الآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب، فإنّ وجوب الثاني من وجوب الأول. و مرجع هذا التأخر و الحدود الذاتي و الإمكان الذاتي إلى شيء واحد. و هو غير التقدّم بالطبع. و هو كون أحدهما بحيث متى وجد كان الأول موجوداً و الأول يوجد حيث لا يوجد الآخر سواء كان معه بالزمان أو لا يكون.

و اعلم أن هاهنا قسمين آخرين غير الخمسة المشهورة و غير التقدّم بالماهية الذي أثبتته بعض العلماء، و هو تقدّم أجزاء الماهية كالجنس و الفصل بحسب المعنى و المفهوم على نفس مفهوم الماهية مع قطع النظر عن وجودها:

أحدهما ما سميناه التقدّم بالحقّ و هو تقدّم طبقات الوجود الآخذة من الأول تعالى إلى أدنى الوجود بعضها على بعض، فإنّ للوجود نشآت و أطوار، بعضها فوق بعض بالإحاطة و التقويم متفاوتة في ذلك. و ليس تقدّم ما هو أشدّ حيطة و تقويماً و نفوذاً في ما تحته على ما دونه مجرد تقدّم بالفضيلة و الشرف فقط، و إن كان هذا متحققاً أيضاً، إذ لا يلزم أن يكون الأشرف من شيء مقوماً لما هو دونه و لا محيطاً به، و لا تقدّم بالذات و العلية فقط و إن لم ينفك عن ذلك أيضاً، لأنّ ذلك في الأمور المتباعدة ذاتاً و وجوداً بما هي كذلك، و لا

و قد يكونان أى العلة و المعلول، في الزمان معاً. و ذلك إذا كانا زمانيين. و لذلك قال: «قد يكونان كذلك» لأيهما قد لا يكونان كذلك كما في المجرّدات. و كيف ما كان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانيين كانا أو لا. و منه يعلم أن تقدّمها ليس زمانياً. و ذلك كالكسر مع الانكسار، فنقول: كُسِرَ فانكسر، دون العكس، لاستحالة أن يقال: انكسر فكُسِرَ.

و من التقدّم ما هو زمني، كتقدّم الأب على الابن. و هذا التقدّم - أى الذى

أيضاً بالوضع و المكان و لا بالرتبة و الزمان و هو ظاهر، بل هو تقدّم آخر يعرفه الراسخون في علم التوحيد.

و ثانيهما التقدّم بالحقيقة و هو تقدّم وجود الشيء على ماهيته الموجودة به. و معناه كون الوجود ذا حقيقة بالذات و الماهية تابعة له عند التحليل العقلى كما سيجىء.

١- قوله: «و من التقدّم ما هو زمني»

قال الشارح العلامة: «و هذا التقدّم الذى باعتبار الزمان بالطبع في أجزاء الزمان إذ لا يتقدّم بعضها على بعض بالزمان و إلا لكان للزمان زمان» و فيه نظر، فإن معنى هذا التقدّم كون الشئيين بحيث لا يوجدان معاً سواء كان معروض التقدّم نفس أجزاء الزمان أو غيرها. و ليس من شرط المتقدم أن يكون ما به التقدّم صفة زائدة عليه، بل جميع أنحاء التقدّم و التأخر - سوى ما بحسب الوضع و الاعتبار - لابدّ و أن ينتهى إلى ما هو بذاته متقدّم و ما هو بذاته متأخر. فكلّ جزء من أجزاء الزمان متقدّم و تقدّم باعتبارين، إذ التقدّم إن أريد به المعنى المصدريّ الانتزاعى فهو متقدّم، و إن أريد به ما يكون به الشيء متقدّمًا فهو تقدّم بهذا المعنى، لأنه ملاك التقدّم. و اشتمال أجزاء الزمان على نحو آخر من التقدّم - و هو بالطبع - لا يدفع كونها متقدّمة و متأخرة بهذا التقدّم و التأخر الزمانيين. فالتقدّم الزمانى إنّما هو باعتبار عدم اجتماعها، و التقدّم الذاتى باعتبار التوقف بينها. و ربّما اجتمعا في شىء واحد كالعلة المعدّة، بل لأحد أن يقول: إنّ أجزاء الزمان لما كانت متشابهة و متماثلة في الماهية - لأنها متّصلة واحدة - فليس بعضها أولى بالعلية و الآخر بالمعلولية، فلا تقدّم لبعضها على بعض بالطبع بل بالزمان فقط.

باعتبار الزمان - بالطبع في أجزاء الزمان، إذ لا يتقدّم بعضها على بعض بالزمان، وإلا لكان للزمان زمان، وبالعرض في الأشياء الزمانيّة.

و من التقدّم ما هو مكاني، كتقدّم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب، وتأخّره عنه بالنسبة إلى الباب إذا أخذناه مبدءاً. ومنه يظهر جواز اجتماع التقدّم والتأخّر في شيء واحد باعتبارين. وذلك كتقدّم العلّة على المعلول بالذات وتأخّرها عنه بالرتبة الطبيعيّة إذا وقع الابتداء من جانب المعلول. فإن وقع الابتداء من جانب العلّة أيضاً كانت متقدّمة بالذات والرتبة معاً. وبهذا يتبيّن أنّ هذه الأقسام قد يكون فيها تداخل.

أو وضعي كما في الأجرام، كتقدّم فلك زحلّ على فلك المشتري إذا جعلنا المحدث مبدءاً، وبالعكس إذا جعلنا فلك القمر مبدءاً. ويُسمّيان التقدّم بالرتبة. وعُرف

فإن قلت: هذا بعينه ينفي أن يكون تقدّم بعضها على بعض بحسب الزمان، لأنّ هذا التقدّم أيضاً كما قرّرت [س: أقررت] مقتضى ذوات تلك الأجزاء وإلا لكان للزمان زمان. قلنا: نفس حقيقة الزمان عبارة عن هويّة اتصالية غير ثابتة بل متجدّدة. وكونها متشابهة الأجزاء يقتضى أن يكون لكلّ جزء من أجزائها حكم الانقضاء والتجدّد. ولا نعيّ بالتقدّم أجزائها بعضها على بعض إلا هذا المعنى، لأنّ حقيقتها حقيقة التجدّد والتقضّي. وكلّ حقيقة هذا شأنها يكون بين أجزائها هذا النحو من الاختلاف. فالاختلاف فيها عين التشابه كما أنّ المعية الاتصالية فيها عين التقدّم والتأخّر بينها.

وبهذا يندفع الإشكال الذي وقع الإعياء في حلّه لهم من جهة كون الإضافة حاصلة بينها بنسبة السابقة والمسبوقية، والمتضايقان يجب أن يكونا معاً في درجة الوجود والتعقّل جميعاً، وأجزاء الزمان غير مجتمعة.

وذلك الاندفاع بأن نقول: إنّ المعية لا يتصوّر بين تلك الأجزاء إلا بنحو الانقضاء والتجدّد، كما أنّ المعية الوضعية لا يتصوّر بين أجزاء المقدار المكاني إلا بأن يكون بعضها في جانب وبعضها في جانب آخر. وهذا في الحقيقة ينشأ من ضعف وجود المتصلات الزمانية والمكانية وشوب وجودها بعدمها وثباتها بتغيّرها وجمعيتها بفرقتها لكونها واقعة في النأي عن منبع الوجود، فاحتفظ بذلك فإنّه لا تجده في غير تأليفنا.

التقدّم بالرتبة بأنه كون أحد الشئيين بالنسبة إلى مبدأ محدود أقرب من الآخر، و هو المتأخر. و ليس تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظنّ بل بالطبع، لما ستعلم من انتهاء الحوادث كلّها إلى الحركة الدورية، فتقدّم جزء منها مفروض على جزء آخر منها مفروض هو تقدّم بالطبع، فإنّه لولا الحركة من أ إلى ب ما صحّ الحركة من ب إلى ج؛ إذ كيف يتحرك ممّا لم يصل إليه، فكذا مقدار هذه الحركة. و هو الزمان الذي لا يزيد عليها في الأعيان. على أنّ الزمان و كذا الحركة شيء واحد لا أجزاء له في الحقيقة بغير الفرض، ليصدق على بعضها التقدّم و التأخر.

أو شرقي بحسب صفات الأشرف، كتقدّم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة إلى المتعلم.

و جزء العلة قد يتقدّم زماناً كالخشب على الكرسيّ - و هو العلة الماديّة - و الواحد على الاثنين، و قد يتقدّم تقدّماً عقلياً أى لا زمانياً كتقدّم صورة الكرسيّ - و هي العلة الصوريّة - عليه، لأنّه ليس بالزمان لكون الشيء مع العلة الصوريّة بالزمان بل بالطبع. و هو تقدّم كلّ ما يمتنع بعدمه الشيء و لا يجب بوجوده وحده، فيتناول جميع أجزاء الشيء و شرائطه.

و منه يُعلم أنّ تقدّم الجوهر على العرض بالطبع. و ليس تقدّم الواحد على الاثنين بالزمان، لأنهما قد يكونان معاً بالزمان كتقدّم الواحد الأوّل على الاثنين المركّب منه و من الصادر الأوّل. و مع ذلك يُعقل أنّ الواحد قبل الاثنين، فهو بالطبع. و اشترك ما بالطبع مع ما بالذات في تقدّم ذات شيء على ذات آخر، فإنّ العلة يجب تقدّمها على المعلول بذاتها، سواء كانت تامّة و هي المتقدّمة بالذات، أو غير تامّة و هي المتقدّمة بالطبع.

و إطلاق لفظ المتقدّم على الباقي بالمجاز و العرّض لا بالحقيقة و الذات،^١ فإنّ

١- قول الشارح العلامة: «و إطلاق لفظ المتقدّم على الباقي بالمجاز»

قد أخذ هذا من كتاب المطارحات (ص ٣٠٥) للشيخ (قدّس سرّه) حيث قال: «و نحن في هذا الكتاب خاصة قد بيّنا أنّ تقدّم الزمان على الزمان إمّا هو بالطبع لا غير» و ساق

المتقدّم بالزمان ليس التقدّم له بل لأجزاء الزمان المفروضة، فإنّا إذا قلنا: إنّ موسى أقدم من عيسى (عليهما السلام) فمعناه أنّ زمان موسى أقدم من زمان عيسى. فالتقدّم الحقيقي بين الزمانين، وهو بالطبع، لا بين الشخصين، اللهم إلا أن يكون للمتقدّم منهما مدخل في وجود المتأخّر، وحينئذ يرجع إلى التقدّم بالطبع. وكذا في التقدّم بالشرف يجوز أيضاً، إذ صاحب الفضيلة ربّما قدّم في الشروع في الأمور أو في منصب الجلوس، فيرجع إلى التقدّم الزماني أو الرتبي الراجع إلى الزماني أيضاً.

فإنّه إذا قيل: بغداد قبل البصرة، فهو بالنسبة إلى القاصد المنحدّر. ولا معنى لهذا التقدّم إلا أنّ زمان وصوله إلى بغداد قبل زمان وصوله إلى البصرة. وأمّا القاصد المصعد فبالعكس. وليس أحدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب حيّزه ومكانه، بل بحسب الزمان على الوجه المذكور. ومنه يُعلم أنّ التقدّم ليس مقولاً على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك، كما ظنّ بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بيّنا.^١

الكلام في بيانه ثمّ قال: «و أمّا الرتبي الوضعي وإن كان ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضاً، وللزمان مدخل فيه، فإنّ همدان قبل بغداد لا بذاتهما بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز. ومعنى قولنا: يصل أولاً إلى همدان أنّ زمان وصوله إليها قبل زمان وصوله إلى بغداد». قال: «و أمّا بالشرف فهو إمّا فيه تجوّز أو اشتراك. أمّا التجوّز فباعتبار أنّ صاحب الفضيلة ربّما تقدّم في المجالس أو في الشروع في الأمور. ويرجع حاصله إمّا إلى المكان أو إلى الزمان. والمكان أيضاً يرجع إلى الزمان فيرجع إلى ما سبق. وإن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الإسم» انتهى.

و فيه ما لا يخفى من التعسف، أمّا ما ذكره في إرجاع التقدّم الزماني إلى التقدّم بالطبع فقد علمت حاله ممّا سبق. وأمّا ما ذكره في التقدّم بالشرف فإنّه - مع عدم جريانه في غير الإنسان وكون التقدّم بالشرف جارياً في غيره كثيراً - يوجب أن يكون الأمور التي لها علاقة بأقسام التقدّم معدودة منها، فلا وجه لتخصيصه من بين تلك الأمور بمجعله قسماً برأسه. ثمّ ما ذكره لا يلزم إلا أن يكون لبعض أقسام التقدّم بالشرف تقدّم بالزمان. وذلك لا يبطل تقدّمه بالشرف لجواز اجتماع عدّة أقسام التقدّم في شيء واحد.

١- قول الشارح: «ليس مقولاً على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك»

اعلم أن القوم اختلفوا في أن لفظ التقدم على أقسامه هل هو واقع بالتواطؤ أم بالتشكيك أم بالحقيقة و المجاز؟ وأكثر المتأخرين على أنه واقع على الكل بمعنى واحد لا أنه بالتشكيك. و عبارة الشيخ في إلهيات الشفاء يدل على أن للكل معنى جامعاً مقولاً عليها بالتشكيك و أن القدر المشترك بين التقديمات هو أن يكون للمتقدم بما هو متقدم شيء ليس للمتأخر و لا يكون ذلك الشيء للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم. فهذا المعنى مشترك بين الجميع على سبيل التشكيك، مثلاً في التقدم بالمكان ما هو أقرب إلى المبدأ المحدود يكون له أن يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده، و ما بعده لا يلي ذلك المبدأ إلا و قد وليه الأقرب. و في الزمان كذلك أيضاً بالنسبة إلى الآن الحاضر. ثم نقل إلى أشياء أخرى، فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضاً - و لو في غير الفضل - مقدماً، فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود، فما كان له منه ما ليس للآخر، و ليس للآخر إلا ما لذلك الأول جعل متقدماً في ذلك الشيء.

و من هذا القبيل ما جعلوا المخدم و الرئيس قبل بالنسبة إلى الرؤوس، فإن الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرؤوس. و إنما وقع للمرؤوس حيث وقع للرئيس أولاً فيتحرك باختيار الرئيس. ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس إلى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود أولاً و إن لم يكن للثاني و الثاني لا يكون له الوجود إلا و قد كان للأول متقدماً على الآخر مثل الواحد بالقياس إلى الكثير. ثم نقل منه إلى حصول الوجود من جهة أخرى [ن: أقوى] بأن يكون شيان وجود أحدهما من الآخر و وجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه أو من ثالث، فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح بل له من ذاته الإمكان، فإن الأول يكون متقدماً بالوجود على الثاني.

ثم لا يخفى أن المعنى الذي فيه التفاوت في كل من الأقسام مخالف. و هذا يدل على أن إطلاق التقدم على الجميع ليس بالاشتراك اللفظي لوجود القدر المشترك المعنوي فيها، و لا بالتجوز و التشابه لوجود معاني مختلفة من هذا الباب فيها. مثلاً في التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت - و هو ملاك التقدم - هو نفس الوجود، فإن الواحد من حيث أنه يمكن وجوده بدون الكثير و لا يمكن وجود الكثير إلا و قد صار الواحد موجوداً

و إذا عرفت أنّ المتقدم على خمسة أقسام: بالذات و بالزمان و بالرتبة و بالشرف و بالطبع، عرفت أنّ المتأخر كذلك، و أمثله عين أمثلة المتقدم. و كذلك المعية على خمسة أقسام، أمّا بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول، و ذلك في غير المفارقات، لأنها غير زمانية. و أمّا بالذات فكمعلولى علّة واحدة. و بالطبع كالمتكافئين في لزوم الوجود من غير أن يكون أحدهما سبباً لوجود الآخر كالضعف و النصف مثلاً. و بالوضع كمأمومين في صفّ واحد. و بالشرف كمتعلّمين عند معلّم. و الجسمان لا يصحّ بينهما 'المعية المكانية' من جميع الوجوه، لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد. و هاهنا أى و في هذا المقام، أمر آخر يجب أن يذكر في المقدمة، و هو وجوب تناهى السلاسل المجتمعة الآحاد المرتبة ترتيباً ما، لأنه يُنتهى عليه بعض ما نحن بسبيله، كما ابتنى على غيره ممّا ذكره في المقدمة، و لهذا قال: «آخر».

و اعلم أنّ كلّ سلسلة فيها ترتيب - أي ترتيب كان أى سواء كان وضعياً كما في الأجسام أو طبيعياً كما في العلل و المعلولات و نحوها من الصفات و الموصوفات المترتبة الموجودة معاً، - و آحادها مجتمعة يجب فيها النهاية.

أولاً مقدّم على الكثير. فأصل الوجود هناك ملاك التقدم، و في المتقدم بالعلية هو الوجود باعتبار وجوبه و تأكّده لا باعتبار أصله. و قد مرّ في المتقدم بالرتبة القرب من المبدأ المحدود، و في المتقدم بالشرف زيادة المعنى الذى به الفضيلة، و في المتقدم بالزمان أجزاء الزمان بحسب المعنى و الانقضاء.

و ظنّ بعض الناس أنّه يقع على الكلّ بالاشتراك. و الشيخ (قدّس سرّه) على أنّه يقع على البعض بمعنى واحد و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو بالتجاوز. أمّا الحقيقي فهو ما بالذات و ما بالطبع و أمّا المجازى ففي البواقي كمّا مرّ.

و قال بعض العلماء: «إنّ جميع أصناف التقدم اشتركت في أنّه يوجد للمتقدّم الأمر الذى به التقدم أولى من المتأخر» و هو يؤيد ما ذكرناه. و أورد عليه أنّ ما ذكره غير جارٍ في التقدم الزمانى، إذ لا أولوية لأجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلى بعض. و قد علمت حقيقة الحال فيه.

و بالقيد الأول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة،^١ و بالثاني ما لا يجتمع آحاده و إن كانت مترتبة كالحوادث التي لا أول لها من كل حادث إلى الأزل، إذ لاتجب النهاية في مثلها. و معنى كون الشيء غير متناه أن أى قدر و مبلغ أخذت منه وجدتَ قدراً و مبلغاً آخر خارجاً عنه من غير حاجة إلى عود القدر للمتصل^٢ و المبلغ للمنفصل^٣.

١- قال الشارح «و بالقيد الأول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة»
و اعلم أن كل كثر لا يخلو عن ترتب ما باعتبار عروض العدد له، فإن كل مرتبة من العدد يزيد على ما تحته بواحد فما ينقص عن تلك المرتبة بواحد يتقدم عليها في الوجود. و هو أيضاً يزيد على ما تحته بواحد، فما تحته يتقدم عليه في الوجود و هكذا. فمعروض الكثرة المتناهية و غير المتناهية و إن لم يكن ترتب بين آحاده لذواتها لكن يحصل فيها ترتب باعتبار عارضها التي هي مراتب الأعداد، مثلاً معروض العشرة بما هو معروض العشرة متوقف على معروض التسعة بما هو معروض التسعة و هكذا إلى الواحد. فمعروض العدد الغير المتناهي ثبت فيه ترتيب، فيجرى في بيان استحالة البراهين المذكورة في المترتبات المجتمعة، فلا تكون النفوس الناطقة المفارقة غير متناهية العدد؛ اللهم إلا أن يقال: إن العدد من الأمور الاعتبارية و ليست لها صورة في الأعيان، و الترتيب فيه فرع وجوده أو اعتبار العقل إياه اعتباراً تفصيلياً. و اعتبار العقل تنقطع لعدم اقتداره على ملاحظة الغير المتناهي تفصيلاً، إذ لا يكفي في ما لا وجود له في الخارج ملاحظة العقل إياه إجمالاً لإجراء البراهين. و هذا بخلاف ما له وجود و ترتيب مع قطع النظر عن تحصيل الذهن إياه، إذ يكفي فيه ملاحظة آحاده إجمالاً بأن نفرض كل جزء من سلسلة مع جزء آخر منها كما في برهان التضاييف و الحيشيات أو من سلسلة أخرى كما في برهان التطبيق. و لو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم شيء من البراهين على تقدير الترتيب أيضاً أو يقال: إن العدد لا يتوقف على عدد يكون أقل منه بواحد بل يتوقف ابتداء على كل واحد واحد من الوحدات التي يتألف منها كما حققه الشيخ في إلهيات الشفاء.

٢- آ: المتصل

٣- آ: المنفصل

و إنما لم يجب فيهما التناهي، إذ لا سبيل لهذين البرهانين فيهما، فإن كل ما ليس
 آحاده موجودة معاً و ليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود، إذ كل مجموع
 بعض أفراده معدوم، فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم. و كل أفراد لا ارتباط
 لبعضها ببعض فلا يحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه على بعض، لعدم
 الترتيب. و إذ ذاك فيستحيل التطبيق و المقابلة بين آحاد الجملتين و لا يتم البرهان. و
 لهذا وجب اعتبار الشرطين معاً، فإن كل واحد من السلسلة بينه و بين أي واحد كان،
 إن كان عدداً غير متناه، فيلزم أن يكون أي غير المتناهي، منحصراً بين حاصرين
 بالترتيب. و هما الواحدان الواقعان في الترتيب مفروضاً بينهما غير المتناهي. و هو
 محال، و ذلك ظاهر. و إن لم يكن فيها أي في السلسلة، اثنان ليس بينهما لا يتناهي فما من
 واحد، و في أكثر النسخ: "فما من أحد" أي من آحاد السلسلة، إلا و بينه و بين أي
 واحد كان مما في السلسلة أعداد متناهية، فالكل يجب فيها النهاية.

و ليس هذا هو الحكم على الكل المجموعى بما حكم به على كل واحد فيكذب،
 كما لو قيل: إذا كان بين كل واحد و واحد دون الذراع فالكل دون الذراع، لأنه
 كاذب لتناول كل واحد و واحد الآحاد على الترتيب. و إذ ذاك فلا يلزم أن يكون
 الكل دون الذراع، بل قد يكون كذلك و قد يكون ذراعاً أو أكثر، بل هو الحكم على
 أنه إذا كان ما بين كل واحد و أي واحد دون الذراع، فالكل دون الذراع. و هو حق،

١- س، ك: عدد

قد علمت أن الإمكان الذاتي حالة عقلية، فإن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان في
 الخارج بمعنى عدم كون الإمكان صفة خارجية له فهو غير مستحيل بل متحقق، لأن
 الأشياء الموجودة في الخارج حالها بحسب الخارج: الوجود و الوجوب بل هي متحدة
 الذات في الخارج بالوجود و الوجوب. و إن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان بمعنى
 عدم كونها بحيث إذا لاحظها العقل و فرضها منحاظة مجردة عن عللها وجدها متصفة
 بالوجود و الوجوب، فالحق خلافه و إلا لم يبق فرق بين الواجب بالذات و الممكن بالذات.
 هذا تحقيق المقام و ستعلم زيادة بصيرة عند مباحث الوجود.

لعدم تناول كل واحد و أى واحد الآحاد على الترتيب. و إنما يتناول ما بين أى واحد و أى واحد كان من الأعداد أو الحيثيات المستغرقة لعديم النهاية، سواء قربت أو بعدت، اشتملت على أخواتها أو لم تشتمل. و لهذا يصدق أنه إذا كان ما بين أية حيثية و أية حيثية أو بين أى عدد و أى عدد متناهيًا كان الكل متناهيًا.

و هذا البرهان في الأجسام أيضاً متوجه أى و هذا البرهان يتوجه في الأجسام أيضاً أى في بيان تناهيها، لأن اللاتناهي إما أن يكون في أجسام مختلفة أو في جسم واحد، فنفرض فيها أى في الأجسام، سلسلة من حيثيات مختلفة؛ و ذلك إذا كان اللاتناهي في جسم واحد، فإن هذا لا يتمشى فيه إلا بفرض حيثيات على ما ذكرنا، و لهذا يسمى برهان الحيثيات، أو أجسام مختلفة؛ و ذلك إذا كان اللاتناهي فيها، فيطرد فيها البرهان على الوجه الذى قرره في الأعداد إذا أقيمت في الأجسام المختلفة أو الحيثيات المفروضة في الجسم الواحد مقام الأعداد.

و أيضاً لك أى برهان آخر على تناهي السلسلة المفروضة يعنى برهان التطبيق المشهور مع أدنى تصرف فيه على ما لا يخفى، و هو أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة تأخذه كأنه ما كان، و طرفاه من السلسلة متصل أحدهما بالآخر حتى لا يبقى فرجة و ثلثة بين قسمي السلسلة الغير المتناهيين^١ و يحصل سلسلة واحدة غير متناهية، تأخذ هكذا مرة أى تأخذ السلسلة محذوفاً عنها هذا القدر مرة، و مع القدر المفروض عدمه مرة أخرى كأنهما سلسلتان، و تطبق إحداهما على الأخرى في الوهم إن كان اللاتناهي في جسم أو بعد واحد، و إن كان في أجسام مختلفة أو حيثيات كذلك فعلى ما أشار إليه بقوله: أو تجعل عدد كل واحد مقابل لعدد الآخر في العقل إن كان من الأعداد أى مما فيه تعدد كالأجسام و الحيثيات المختلفتين، فلا بد من التفاوت. و ليس في الوسط، لأننا أوصلنا و سدنا الثلثة، فيجب في الطرف، فيقف الناقص على طرف، و الزائد يزيد عليه بالمتناهي. و هو ذلك القدر المحذوف. و ما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه، فالسلسلتان متناهيان، و قد فرضنا أنهما ليستا كذلك،

هذا خلف محال.

و به أى و ببرهان التطبيق، يتبين تناهي الأبعاد بأسرها أى سواء كانت جسمانية أو قائمة بأنفسها عند من يقول بها و نحو ذلك، و العلل و المعلولات و غيرها كالموصوفات و الصفات المترتبة. و لا يخفى ما فى هذين البرهانين من المنع.

حكومة

[الاعتبارات العقلية]

فى نزاع بين أتباع المشائين الذاهبين إلى أن وجود الماهيات زائد عليها فى الأذهان و الأعيان و بين مخالفينهم الصائرين إلى أنه يزيد عليها فى الأذهان لا فى الأعيان. الوجود يقع بمعنى واحد^١ و مفهوم واحد على السواد و الجوهر و الإنسان و الفرس، فهو معنى معقول أعم من كل واحد، و كذا مفهوم الماهية مطلقاً و الشئىية و الحقيقة و الذات على الإطلاق أى و كذا يقع كل من الأربعة مطلقاً كالماهية من حيث هى، لا مقيداً كماهىة فلان أو بهمان. و قس عليها إطلاق الثلاثة الباقية على كل من المذكورات. فكل من الأربعة معنى معقول أعم من كل من المذكورات. فندعى^٢ أن هذه المحمولات، و فى أكثر النسخ: "أن هذه محمولات عقلية صرفة" أى

١- قوله (قدس سره): «الوجود يقع بمعنى واحد»

هذه الدعوى أى كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الموجودات قريب من الأوليات، فإن العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم. و ليست هذه المناسبة لأجل كونها متحدة فى الاسم حتى لو فرضنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات إسم واحد و لم يوضع بين الموجودات إسم واحد لم نجد هذه المناسبة بينهما كما نجد بين هذه. و من الشواهد أن رجلاً لو ذكر قصيدة و جعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لحكموا بأن القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافيتها لفظ العين مثلاً. و لولا أن العلم الضرورى حاصل بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فى الكل لما حكموا بالتكرير فى أحدهما دون الآخر.

٢- س: فيدعى

لا وجود لها إلا في الأذهان، بمعنى أنها تكون زائدة على الماهيات التي تُحمَل عليها في الأذهان، لا في الأعيان فإنها لو لم تكن كذلك فلما أن تكون زائدة عليها في الأذهان والأعيان معاً، أو غير زائدة عليها أصلاً حتى يكون وجود السواد مثلاً هو نفس السواد.

١- قوله: «أن هذه المحمولات عقلية صرفة»

لو كان الوجود مفهوماً ذهنياً صرفاً بحيث لا يحازيه أمر في الخارج لا يكون له منشأ انتزاع أى أمر عينيّ يكون مصداقاً لحمله و مطابقاً له لما كان وقوعه على الموجودات بالتشكيك الأشدّى وغيره كما بين الجوهر والعرض، والأقدمى وعدمه كما بين العلة والمعلول، والأولوى وخلافه كما بين الوجود الذى لا سبب له والوجود الذى له سبب. وعند المشائين إن المتقدم والمتأخر وكذا الأشدّ والأضعف كالمقومين للموجودات. فالوجود الواقع في كلّ مرتبة من مراتب العلة والمعلول وقوعه فيها مقوم له. وهم إذا قالوا إن العقل مثلاً متقدّم بالطبع على النفس أو الهوى والصورة متقدّمتان على الجسم فليس مرادهم أن ماهية شيء منها متقدّمة على ماهية الآخر، إذ لا علاقة بين ماهية و ماهية من حيث كلّ واحدة منهما هي هي، فإن كلّ ماهية كلّية إذا نظرت إليها من حيث هي هي لم تجد فيها اقتضاء التقدّم ولا التأخر ولا العلّية ولا المعلولية وإلا لكان مفهومها من مقولة المضاف لصدق حدّ المضاف وتعريفه عليها. وهو ماهية كلّية إذا عقلت عقل معها معنى آخر. والوجود ليس كذلك، إذ ليست صورته إلا هوية عينية. والذى يقع من الهويات الوجودية في الذهن أمر مشترك انتزاعى هو حكاية عنها، إذ البرهان قائم على أن تعقل الوجود العيني لا يمكن بالعلم الذهني الارتسامى وإلا يلزم انقلاب الحقيقة. وليس الوجود الخاص العيني كالماهية الموجودة التي يمكن انتزاع صورتها ومعناها من وجودها الخارجى إلى وجودها الذهني. وبالجملة العلم الحصى بالشىء عبارة عن حصول صورته من حدّ العين إلى حدّ الذهن. وهذا إما يتصور في ما له ماهية غير الوجود ليتبدل عليه الوجود ويكون تارة في العين وتارة في العقل. وأمّا الذى هو نفس الوجود العيني والهوية العينية فلا يتصور فيه ذلك.

و الثاني^١ باطل لقوله: فإنَّ الوجود إن كان عبارة عن مجرد السواد^٢ ما كان بمعنى

١- ج: التالي

٢- قوله: «فإنَّ الوجود إن كان عبارة عن مجرد السواد»

اعلم أنَّ الوجود يطلق بالاشتراك الصناعي بين المعنيين: أحدهما الأمر الانتزاعي النسبي. و هو عبارة عن موجودة الشيء بالمعنى المصدري و يقال له الوجود الإثباتي. و لا شكَّ أنَّه من المحمولات العقلية و أنَّه مشترك بين الماهيات. و ثانيهما ما به الحصول و الذي يطرد به العدم عن الشيء و قيل إنَّه خير محض مؤثِّر عند الكلّ. و ليس هو أمراً عاماً و لا كلياً طبيعياً و إن كان حقيقة واحدة. و ليس اشتراكه بين الموجودات كاشتراك الكلّي بين أفرادها بل على نحو آخر لا يعلمه إلا الراسخون.

فإذا تقرّر هذا فنقول: كون وجود السواد غيره عند القائلين بتحقيق أعيان الوجودات ليس معناه أنَّ للسواد وجوداً و لوجوده وجوداً آخر يزيد عليه. و كذا كون وجود السواد عين السواد عندهم ليس معناه أنَّ المفهوم من أحدهما نفس المفهوم من الآخر حتّى لم يكن فرق بين أن يقال السواد موجود أو يقال السواد سواد، بل المراد أنَّ هذا النحو من الوجود العيني متّحد مع مفهوم السواد بمعنى أنَّ ما [س: السواد] في الخارج أمر بسيط يحمل عليه أنَّه موجود و أنَّه سواد. و كلاهما مفهومان كليّان يحملان على الموجود العيني. و الموجود من البياض أيضاً في الخارج أمر عيني بسيط يحمل عليه أنَّه موجود و أنَّه بياض. فالسواد و البياض مشتركان في أوّل كلّ من المفهومين و يختص كلّ منهما بواحد من الآخرين. فبقى الكلام في أنَّ الموجود في الخارج من السواد مثلاً هل هو بإزاء المعنى الأوّل أو ما هو بإزاء المعنى الثاني، إذ لا يمكن أن يكون محمولات متعدّدة بعضها على بعض و يكون كلّ منها موجوداً متّصلاً و إلا لما أمكن حمل بعضها على بعض بل المتحدان في الوجود لابدّ و أن يكون أحدهما حقيقةً و الآخر اعتباراً عقلياً. بقي الكلام في أنَّ مفهوم الوجود هل هو أولى بأن يكون ذا حقيقة أو مفهوم غيره كماهية السواد و البياض و غيرها.

و الحقّ عندنا أنَّ مفهوم الموجود أولى بأن يكون ذا حقيقة من مفهوم غيره فلاجرم حكموا بأنَّ وجود السواد موجود بالذات و ماهية السواد متّحدة به و موجودة بالعرض لا بالذات. و أمّا قولكم إنَّ الموجود لو كان متّحداً بالسواد و كذا بالبياض لزم كون البياض

واحد يقع على البياض و عليه و على الجوهر. و بطلان التالى يدلّ على بطلان المقدّم. و منه يُعرف أن الوجود ليس عبارة عن البياض و الجوهر و غيرها من الماهيات، و أن الماهيّة و الشئيّة و الحقيقة و الذات ليس شيء ما منها عبارة عن شيء^١ من الماهيات، و أنّه إذا لم يكن الوجود عبارة عن شيء من الماهيات - و هو صادق عليها - فيكون أعمّ من كلّ منها.

و أمّا بطلان الأوّل فلقلوله: فإذا أخذ أي الوجود، معنى أعمّ من الجوهرية مثلاً و زائداً عليها في الأعيان، فإمّا أن يكون حالاً^٢ في الجوهر قائماً به أو مستقلاً بنفسه، لأنّ كلّ موجود في الأعيان إمّا جوهر أو عرض. فإن كان مستقلاً بنفسه فلا يوصف به الجوهر،^٣ إذ نسبته أي نسبة الوجود على تقدير كونه جوهرًا إليه أي إلى الجوهر الذى وصف به، و إلى غيره سواء لتساوى نسبة الوجود إلى الجوهر و العرض. فلو وُصف به الجوهر لوصف به العرض، و لو وُصف به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض، لقيام الصفة بالموصوف، و كون الصفة - و هى الوجود - جوهرًا بالعرض. هذا على تقدير كون الوجود قائماً بنفسه.

و إن كان في الجوهر فلا شكّ أنّه يكون، و في أكثر النسخ: "فلا شكّ و أن يكون"

متّحدًا بالسواد فيه مغالطة منشأها أخذ المتحد مع الشيء في الوجود كما في الحمل المتعارف مكان المتّحد معه في المعنى و المفهوم كما في الحمل الذاتى الأوّل، و قد مرّ الفرق بينهما.

١- س: البياض و الجوهر و غيرها

٢- ج: حاصلًا

٣- آ: + لأنّ الجوهر لا يكون صفة الماهية سيما الجوهر

٤- قوله: «فإن كان مستقلاً بنفسه فلا يوصف به الجوهر»

الحقّ أن اتصاف الجوهر بالوجود بمعنى اتّحاده معه و حمله عليه، فإنّ معنى الجوهر متحد مع نحو من أنحاء الوجود. و ليس اتّصافه به بمعنى قيام الوجود به بل وجود الجوهر نفس الجوهر في العين و زائد عليه في تصوّر. وكذا وجود العرض نفس العرض في العين و زائد عليه في تصوّر. وكذا وجود كلّ شيء عينه في الخارج و غيره في التحليل العقلى.

حاصلاً له، و الحصول هو الوجود. فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود،^١ لأن كل حاصل موجود، و كل موجود له وجود، فللوجود وجود إلى غير النهاية. فإن قيل: هذا إنما يلزم لو لم يكن الوجود و كونه موجوداً واحداً، و إليه أشار بقوله: فإن أخذ كونه أى كون الوجود، موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود؛^٢

١- قوله: «فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود»

لقائل أن يقول في دفعه: إن الوجود ليس بموجود، فإنه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف أن البياض أبيض، فغاية الأمر أن الوجود ليس بذى وجود كما أن البياض ليس بذى بياض. و كونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم و اللاوجود لا المعدوم و اللاموجود.

أو يقول الوجود موجود و كونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً. و هو بعينه موجودية الشيء في الأعيان لا أن له وجوداً آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود. و الذى يكون لغيره منه هو أن يوصف بأنه موجود- يكون له في ذاته. و هو نفس ذاته كما أن التقدم و التأخر لما كان في ما بين الأشياء الزمانية بالزمان كانا في ما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل: فيكون كل وجود واجباً، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه؛ قلنا: معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل يجعله أو قابل يقبله. و معنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به أو يتحد به، بخلاف غير الوجود فإنه إما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده و اتصافه لا بنفسه.

و الحكماء إذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه بل قد يكون و قد لا يكون، كالوجود الواجب المجرد عن الماهية. فكون الوجود ذا ماهية إنما يعلم ببيان و برهان غير نفس كونه موجوداً. فمفهوم الوجود مشترك عندهم بين القسمين.

٢- قوله: «فإن أخذ كونه موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود»

مفهوم الوجود أمر واحد مشترك بين الوجودات و الماهيات مقول على الكل بمعنى واحد، لأن معناه ما ثبت له الوجود إلا أن مصداق هذا المفهوم و مطابقه يكون مختلفاً. ففى

الوجود العيني مصداق ذلك المعنى هو ذاته بذاته، و في غيره كونه متّحداً بالوجود أو قائماً به، كما أنّ مفهوم الأبيض يصدق على العارض و المعروض و المركّب منهما بمعنى واحد. و هو ما ثبت له البياض لكن منشأ الحمل في كلّ منها يختلف. و كذا مفهوم الكلّي يصدق بالاشتراك المعنويّ على المنطقيّ و الطبيعيّ و العقليّ لكن في بعضها بالذات و في بعضها بالعرض. و نظير ذلك قول الشيخ في إلهيات الشفاء (ص ٣٤٤): «إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد، و قد يعقل من ذلك أنّ ماهيّة ما إنسان مثلاً أو جوهر آخر من الجواهر ذلك الإنسان هو واجب الوجود، كما أنّه قد يعقل من الواحد أنّه ماء أو إنسان و هو واحد». قال: «ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الوجود أو الواحد و بين الوجود و الواحد من حيث هو موجود و واحد». و قال أيضاً في التعليقات: «إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب أنّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجودية».

ثمّ نقول: لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية لما اتّصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنّه متّصف بها، لأنّه متّصف بالغنى و الحاجة كما في الوجود الواجب و الوجود الممكن. و لا شك أنّ الغنى و الحاجة من لوازم الماهيات. و كذا يتّصف بالتقدّم و التأخّر و الأشديّة و الضعف، و هذه كلّها من صفات الموجودات. و حينئذ لا بدّ و أن يكون في كلّ من الموجودات أمر وراء الحصّة من مفهوم الوجود و وراء الماهية الموجودة و إلا لما كانت الموجودات متخالفة الماهيات كما عليه المشاؤون أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى، إذ الكلّي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع.

و أمّا قول القائل: لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على وجودها، ضرورة أنّ ثبوت الشيء لآخر فرع على ثبوته ذلك الآخر، فيكون للماهية وجود قبل وجودها؛

فغير مستقيم لعدم خصوصية هذا الكلام بكون الوجود ذا فرد بل منشأ اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له أفراد أو لم يكن له إلا الحصص.

و تحقيق ذلك أنّ الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية. و الجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصّصون القائدة الكلّيّة

قلنا: إن كان كما أخذتم فلا يكون الوجود أى صدقه و حمله، على الوجود و على غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود، و في نفس الوجود أنه هو الوجود. و نحن لانطلق على الجميع إلا بمعنى واحد. و إذ ذاك فلا بدّ من أخذ كون الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء، و هو أنه شيء له الوجود، و يلزم أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية كما قلنا:

ثم نقول أى في بيان أن مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود: إن كان السواد معدوماً فوجوده ليس بمحصل، فليس وجوده بموجود، إذ وجوده أيضاً معدوم. فإذا عقلنا الوجود و حكمنا بأنه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثم إذا قلنا: وَجَدَ السواد الذي كان قد أخذناه معدوماً، و كان وجوده غير حاصل، ثم حصل وجوده، فحصول الوجود غيره أى غير الوجود، مع أن الحصول هو الوجود، فللوجود

القائلة بالفرعية، و تارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام، و تارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنياً و لا عينياً و يقولون إن الماهية لها اتحاد بمفهوم الوجود، و هو أمر بسيط يعبر عنه في الفارسية بـ"هست" و مرادفاته و ليس له مبدأ أصلاً عنده لا في الذهن و لا في الخارج إلى غير ذلك من التعسفات.

١- قوله: «إن كان السواد معدوماً فوجوده ليس بمحصل»

كلّ ما له معنى غير الوجود فيمكن انفكاكه عن الوجود و الحكم عليه بأنه معدوم. فمعنى كون السواد معدوماً إذا أشير إلى نفس ماهية السواد أنه لم يحصل في الخارج أو لم يتحد مع حقيقة الوجود العيني. و أمّا ما هو عين حقيقة الوجود أو نحو من أنحائه فلا يمكن تصوّره إلا بصريح المشاهدة. و عند المشاهدة لا يمكن الحكم عليه بأنه ليس بمحصل لأنه نفس ما به الحصول، كما لا يمكن الحكم على الإنسان بالإنسان أو بسلب الإنسانية عنه. و إنك إذا قلت وجود السواد غير حاصل له فمفاده قولك إن السواد غير موجود أى غير متحد مع طبيعته في الخارج، لأن وجود السواد غير موجود في نفسه. فقد تصوّرت معنى السواد و تصوّرت مفهوم الموجود العقليّ و حكمت بسلب اتصاف السواد بمبدأ هذا المحمول العقليّ.

وجود و يعود الكلام إلى وجود الوجود،^١ فيذهب إلى غير النهاية. و الصفات المترتبة الغير المنتهية اجتماعها محال، لما عرفت من استحالتها، فما أدّى إليه - و هو كون الوجود زائداً على الماهية في الأعيان - يكون محالاً.

و يمكن أن يقال: إنما مثل بفرض معدوم موجوداً، تنبيهاً على أن الحوادث توجد. و لو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث في زمان إلا و يحدث قبله فيه ما لا يتناهى، إذ لا يحصل الوجود للشيء إلا و أن يوجد الفاعل وجود وجوده أولاً و هكذا صاعداً إلى غير نهاية. و المتوقف على ما لا يتناهى مترتباً غير حاصل بعد أن يحصل أبداً. فلو زاد لما حدث حادث، و المقدم كالتالى باطل، فالوجود غير زائد عيناً.

وجه آخر

في أن الوجود غير زائد على الماهية في الأعيان

و هو وجه إلزامي و هو أن هؤلاء - و هم أتباع المشائين - استدّلوا على أن الوجود زائد على الماهية في الأعيان بأننا نعقل الماهية دون الوجود، إذ ربّما شككنا في وجودها بعد تعقلها. و كلّ أمرين يعقل أحدهما دون الآخر، فهما متغايران في الأعيان لا متحدان فيها، فالوجود مغاير للماهية و زائد عليها في الأعيان.

و مخالفوهم ألزموهم بعين هذه الحجة بأن قالوا: الوجود غير زائد على الماهية في الأعيان و إلا لزم التسلسل، للزوم كون وجود الوجود زائداً عليه بعين ما ذكرتم، لأنّها قد نفهم الوجود كوجود العنقاء مثلاً و نشكّ هل هو في الأعيان حاصل أم لا. و لو اتحد الوجودان - أعني وجود العنقاء و وجود وجوده - لامتنع تعقل أحد

١ - قوله: «فالوجود وجود و يعود الكلام»

قد علمت أن موجودة غير الوجود بانضمام الوجود إليه أو اتحاده به أو انتسابه إليه، و موجودة الوجود بنفسه كما في كثير من مبادئ المشتقات، فإن أبيضية البياض بنفسه و أبيضية الجسم بانضمام البياض إليه.

الوجودين مع الشك في الآخر، كما ذكرتم في أصل الماهية ووجودها. ثم يعود الكلام إلى وجود وجود الوجود متسلسلاً إلى غير النهاية مترتباً موجوداً معاً، وهو محال. فإن قيل: وجود الوجود غير زائد عليه، لأنه لا ذات له وراء الوجود، فذاته نفس الوجود، فهو بذاته موجود، وغيره من الماهيات به موجود، كما أن الزمان بذاته يتقدّم ويتأخّر، وغيره من الأشياء به يتقدّم ويتأخّر. قلنا: كما دلّ تعقّل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها، كذلك يدلّ تعقّل الوجود المضاف إلى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الأصلي. وإلى ما ذكرنا أشار بقوله:

هو أن محالفي هؤلاء - أتباع المشائين - فهموا الوجود و شكّوا في أنّه هل هو في الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان في أصل الماهية عند أتباع المشائين حيث فهموها و شكّوا في وجودها، فيكون للوجود وجود آخر زائد عليه، كما كان للماهية زائداً عليها عندهم، ويلزم التسلسل. و هو في الحقيقة نقض إجمالي. و نظمه أن يقال: لو صحّ ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل الممتنع، و التالي باطل، فالمتقدّم مثله. و تبين بهذا أى هذا البيان، أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود، كالواجب لذاته على ما ذهب إليه المشاؤون، فإنّا بعد أن تصوّر مفهومه أى مفهوم ما عين ماهيته الوجود، قد نشكّ في أنّه هل له الوجود^١ أى الحصول في الخارج أم لا.

١ - قوله: «قد نشكّ في أنّه هل له الوجود»

هذا الوجه سواء أورد نقضاً لحجة المشائين على كون الوجود زائداً على الماهية أو أورد استدلالاً على أن ليس في الوجود ما عين ذاته الوجود، مندفع بالفرق بين الوجود وغيره بأن حقيقة الوجود أو الموجود كنهه لا يمكن أن يتصوّر في الذهن. و ما حصل في الذهن من حقيقة الوجود أو الموجود هو مفهوم انتزاعيّ مصدرى أو مفهوم المشتق منه. و هو وجه من وجوهه، و تعقّل وجه الشئ لا يوجب تعقّل حقيقته بالكنه. فلا يلزم ممّا ذكره المصنّف إلا كون الوجود العيني مغايراً لهذا المفهوم العقلي. و لم يدع أحد منهم أن هذا المفهوم عين ما هو حقيقة الوجود إلا بمعنى أن ما هو حقيقة الوجود مطابق لهذا المفهوم و مصداق للحكم به عليه بنفس ذاته.

و عند هذا نقول: الوجود المشكوك لا يخلو إمّا أن يكون عين المتصورّ المعلوم أو غيره. و هما باطلان، لأنّه إن كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم، و هو ظاهر الفساد، و لهذا لم يتعرّض له. و إن كان غيره فيكون له وجود زائد أى على الوجود الأوّل^١ الذى هو نفس الماهيّة، و يتسلسل كما مرّ تقريره غير مرّة، و هذا محال. و هو إمّا لزم من فرض ما عين ماهيّة الوجود، فليس فى الوجود مثله.

و لما زيف الحجة التى هى معتمد القائلين بأنّ للوجود صورةً فى الأعيان زائدة على الماهيّة المتّصفة به، بنقضها إجمالاً و باستلزامها خلاف مذهبهم، أتبعها بما يدلّ على بطلان تلك المقالة فى نفس الأمر، تنبيهاً على أنّه لا يلزم من إفساد حجة مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب، لجواز أن يكون المذهب حقّاً، و الاحتجاج عليه فاسداً. و لذلك لم يقتنع بنقض حجّتهم و قال:

وجه آخر

أى دالّ على بطلان مذهبهم، هو أنّه إذا كان الوجود للماهيّة أى وصفا للماهيّة و زائداً عليها فى الأعيان على ما هو الفرض، فله نسبة إليها أى الى الماهية، و للنسبة وجود^٢ أى حصول و ثبوت فى الخارج على ما هو زعم المشائين، و لوجود النسبة نسبة إليها أى إلى النسبة، و قد يتسلسل أى وجودات النسب إلى غير النهاية، و هو

١- س: و الأوّل

٢- قوله: «فله نسبة إليها و للنسبة وجود»

و جوابه أنّ هذه النسبة غير موجودة فى الخارج، إمّا الموجود فى الخارج أمر واحد من غير تركيب فيه من الجزئين و نسبة بينهما أو بين عارض و معروض إلا أنّ للعقل أن يحلّل الموجود العيني إلى حقيقة الوجود و معنى آخر هو المسمّى بالماهية، و ينسب أحدهما إلى الآخر. فحصول النسبة بين الماهية و الوجود إمّا يتحقّق فى الذهن دون الخارج لاتحادهما فيه. ثمّ إذا عاد النظر إلى وجود هذه النسبة العقلية و ماهيتها بعد تحليل العقل إيّاها حصل نسبة أخرى. و الكلام فيه كالكلام فى الأوّل لكن مثل هذا التسلسل - لكونه فى الأمور الاعتبارية - ينقطع بانقطاع اعتبار العقل إيّاها.

محال نشأ من أخذ الوجود زائداً على الماهية عيناً، فالوجود غير زائد عليها عيناً بل ذهنياً.

وجه آخر

هو أن الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر،^١ إذ الوجود يصح أن يكون صفةً للماهيات، ولا شيء من الجوهر كذلك، فلا شيء من الوجود بجوهر بهذا الدليل إن سلمت الكبرى وإلا ياجماع المتنازعين. فتعين أن يكون هيئة في الشيء أى عرضاً فيه، لأن الممكن الموجود إما جوهر أو عرض. فإذا لم يكن جوهرًا تعين أن يكون عرضاً. وإذا كان عرضاً فلا يخلو حصوله من أن يكون قبل محله بالذات أو معه أو بعده. والأقسام الثلاثة باطلة، فكذا كون الوجود زائداً. وإليه الإشارة بقوله: فلا يحصل مستقلاً ثم يحصل محله فيوجد قبل محله وإلا لا يكون عرضاً، لاستحالة وجود العرض دون المحل، وقد فرض كذلك، هذا خلف. ولا أن يحصل محله معه، إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، إذ على هذا التقدير يوجد أى المحل مع الوجود لا به. وهو محال، لأن المحل يوجد بالوجود لا معه، وإلا لزم أن يكون للماهية وجود آخر غير الذى كلامنا فيه، وهو محال. ولا أن يحصل بعد محله، وهو ظاهر، لاستلزامه كون الماهية موجودة قبل وجودها، فيتقدم الوجود على نفسه، أو يكون قبل الوجود وجود آخر، فيعود الكلام إلى وجود الوجود متسلسلاً إلى غير النهاية، وهما

١- قوله (قدس سره): «إن الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر»

قد مرت الإشارة إلى أن حقيقة الوجود ليس بجوهر ولا عرض، لأتهما من المعاني الكلية والمفاهيم العقلية. والوجود ليس له ماهية كلية لكن الماهيات متحدة بأنحاء الوجودات. فوجود الجوهر جوهر لا بجوهرية أخرى، وكذا وجود العرض عرض لا بعرضية أخرى، وكذا وجود الإنسان مثلاً، فإن ما في الخارج من الإنسان هو أمر واحد يصدق عليه أنه موجود وأنه كذا وكذا. فهو بحسب الضرب الأول حقيقة من حقائق الوجود ونحو من أنحائه، وبحسب الضرب الثانى ماهية من الماهيات التى يمكن حصولها تارة فى العقل ويعرضها الكلية وتارة فى الخارج ويعرضها الشخص.

باطلان، فكذا ما أدّى إليهما.

و أيضاً إذا كان الوجود في الأعيان زائداً على الجوهر فهو قائم بالجوهر،^١ لكونه معنى من المعاني التي يوصف بها الجوهر واستحالة وصف الشيء بما ليس قائماً به. فيكون كيفية عند المشائين، لأنه هيئة أى لأنّ الوجود هيئة أى عرض، وهو بمنزلة الجنس للأعراض، قارة أى يوجد أجزاؤها معاً بخلاف الزمان والحركة وأن يفعل وأن ينفع؛ لا يحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزئ بخلاف الكم، وإضافة إلى أمر خارج أى عنها وعن محلّها بخلاف الستة الباقية من الأعراض، وكلّ ما كان كذلك فهو كيفية، كما ذكروا في حدّ الكيفية أى من أنها هيئة كما ذكرنا. وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيات وغيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود. وذلك ممّتع، لاستلزامه تقدّم الوجود على نفسه أو أن يكون قبل الوجود وجود آخر إلى آخر ما قرّنا.

ثمّ لا يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً على ما هو المشهور والحقّ المتفق عليه بين المتنازعين، بل الكيفية والعرضية أعمّ منه أى من الوجود من وجه، لانقسام الكيفية إلى الوجود وغيره وكذا العرضية.

و أيضاً إذا كان أى الوجود عرضاً فهو قائم بالمحلّ^٢. ومعنى أنّه قائم بالمحلّ أنّه موجود بالمحلّ مفقّر، وفي أكثر النسخ: "فيفتقر" في تحقّقه أى في وجوده الخارجى إليه.

١- قوله: «و أيضاً إذا كان في الأعيان زائداً على الجوهر»

زيادة الوجود على الجوهر مثلاً ليست موجبة لقيامه بالجوهر، لأنّ معنى هذه الزيادة كون مفهوم الوجود عرضياً للماهية، كما أنّ مفهوم الحيوان عرضى للماشى وليس قائماً به، فلا يلزم من ذلك كون الوجود عرضاً حتّى يكون كيفاً أو غيره. على أنّك قد علمت أنّ هذه الزيادة في التصرّ لا في الوجود. وستعلم كيفية اتصاف الماهية بطلق الوجود في التصرّ.

٢- قوله: «و أيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم»

قد علمت ما فيه فتذكّر.

لكون محلّ العرض من مقومات وجوده. و لا شكّ أنّ المحلّ موجود بالوجود فدار القيام، لأنّ كلّ واحد من الوجود و محلّه موجود بالآخر، فيقوم كلّ واحد منهما بالآخر و دار القيام. و هو محال، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه و على المتقدّم عليه. و هذا المحال إنّما لزم^١ من كون الوجود ذا هويّة عينيّة، فنقيضه حقّ.

و من احتجّ في كون الوجود زائداً في الأعيان بأنّ الماهيّة إنّ لم ينضمّ إليها من العلة أمر فهي على العدم - لبقائها على ما كانت - و إنّ انضمّ إليها أمر هو الوجود كان ذلك الوجود حاصلًا لها في الخارج، و هو المطلوب - و إنّما لم يذكر هذا القسم لظهوره - أخطأ، فإنّه يفرض ماهيّة ثمّ يضمّ إليها وجوداً. و هو خطأ، لأنّ الوجود أمر اعتباري لا هويّة له في الأعيان ليفيده الفاعل، بل الذي يفيد الفاعل هو نفس الماهيّة على ما قال:

و الخصم يقول: نفس الماهيّة العينيّة من الفاعل^٢ لا وجودها كما زعمتم. على أنّ

١- س: يلزم

٢- قوله: «و الخصم يقول نفس الماهيّة العينيّة من الفاعل»

الماهية العينية مركّب عند العقل من الماهية و كونها عينية. فأثر الفاعل إنّما نفس الماهية أو كونها عينية، لكن الأول لا يصلح أن تكون للفاعل فيه تأثير، لأنّ نفس الماهية قد يتصور قبل تأثير الفاعل و بعده و يحكم عليها بأنّها هي. و هي من حيث هي هي لا موجودة و لا معدومة و لا مجعولة و لا لاجعولة، فبقى أنّ تأثير الفاعل إنّما هو في كونها عينية. و ذلك لا يمكن إلا بإفادة الفاعل أمراً زائداً على الماهية. و هو المعنى عندهم بالوجود.

و أمّا قوله: (قدّس سرّه) «على أنّ الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد في أنّه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أو هو كما كان» فالجواب أنّ الوجود هو نفس الكينونة الخارجية التي أفادها الفاعل لا شيء آخر. و ليس له حصول قبل إفادة الفاعل و لا مع قطع النظر عن إفادته إيّاه كحال الماهية المتصورة في حدّ نفسها مع قطع النظر عن غيرها. فحقيقة كلّ وجود يقتضى لذاته الارتباط إلى فاعله المقوم إيّاه بخلاف الماهية، فإنّها لذاتها لا تقتضى

التعلّق و الارتباط بغيرها الذى هو فاعل وجودها إلا من حيث الوجود. فالفقر و الحاجة من خواصّ الوجود المعلول، كما أنّ الغنا من خواصّ الوجود الذى لا علة له.

و من الإشكالات القوية الواردة على عينيّة أفراد الوجود ما ذكره المصنّف فى كتاب التلويحات (ص ٢٣) و هو قوله: «إن كان الوجود فى الأعيان صفة للماهية فهى قابلة إمّا أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا قابليّة و لا صفتيّة، أو قبله فهى قبل الوجود موجودة، أو معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر. و أقسام التالى باطلة كلّها فالمقدّم كذلك».

و الجواب عنه باختيار أنّ الماهية مع الوجود فى الأعيان. و ما به المعية نفس الوجود الذى هى به موجودة بدون الافتقار إلى وجود آخر، كما أنّ المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة و الزمان الذى حصلت فيه إمّا كانت بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى لا نهاية. ثمّ إنّ اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلى ليس كاتّصاف الموضوع بسائر الصفات القائمة به حتى يكون للماهية وجود و لوجودها وجود آخر، ثمّ يتّصف أحدهما بالآخر، بل ما فى نفس الأمر واحد بلا تقدّم بينهما و لا تأخّر و لا معيّة أيضاً بالمعنى المذكور، و اتّصافها به فى العقل.

و تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض المحقّقين (شرح الإشارات ٢٤٥/٣) من أنّه «إذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأوّل. و مفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية. فإذا نحن هاهنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأوّل و هو المسمّى بالوجود. و الثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و هو المسمّى بالماهية. فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود، لأنّ المبدأ الأوّل لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها» انتهى.

فالحقّ أنّ الماهية متّحدة مع الوجود فى الواقع نوعاً من الاتحاد بمعنى أنّ الوجود الخارجى يصدق عليه أنّه موجود و أنّه كذا و كذا مثل إنسان أو فرس لكن العقل إذا حلّله شيئين حكم بتقدّم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود، لأنّه الأصل فى الصدور عن الجاعل، و الماهية متّحدة معه محمولة عليه فى مرتبة ذاته لا كالعرضى المتأخّر عن الماهية فى الوجود، و يتقدّم الآخر بحسب الذهن و هى الماهية لأنها الأصل فى الأحكام الذهنية. و

الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد أى على الماهية عيناً المفروض أنه الذى أفاده الفاعل، في أنه هل أفاده أى هل أفاد الوجود المفروض، الفاعل شيئاً آخر هو الوجود، أو هو كما كان. فإن لم يُفد الفاعل للوجود وجوداً آخر فهو كما كان على العدم، و إن أفاده شيئاً هو الوجود لزم أن يكون للوجود وجود آخر إلى غير النهاية.

فإن قيل: إنَّ الفاعل إنما أفاد نفس الوجود لا وجود الوجود.

قلنا: وكذلك الفاعل إنما أفاد نفس الماهية لا وجودها الذى هو أمر اعتبارى.

و إن قيل: الذى أفاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود.

قلنا: الكلام يعود إلى الوجوب كما عاد إلى الوجود، فإنَّ فاعل الوجوب إن

لم يفده شيئاً فهو على العدم، و إن أفاد أمراً عاد إليه الكلام.

و اعلم أنَّ أتباع المشائين قالوا: 'إنَّا نعقل الإنسان دون الوجود و لانعقله دون نسبة

بالجملة مغائرة الماهية للوجود و اتصافها به أمر عقلى ثابت فى الذهن لا فى الخارج و إن كانت الماهية فى الذهن أيضاً غير منفكة عن مطلق الوجود، إذ الكون فى العقل أيضاً وجود عقلى كما أنَّ الكون فى الخارج وجود خارجى، لكنَّ العقل من شأنه أن يأخذ الماهية و يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شىء من الوجودين و يصفها به.

فإن قلت: هذه الملاحظة أيضاً نحو من أنحاء وجود الماهية. فالماهية كيف يتَّصف بهذا

النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية فى الاتِّصاف؟

قلنا: لهذه الملاحظة اعتباران: أحدهما اعتبار كونها تجريد الماهية عن جميع أنحاء

الوجود. و ثانيهما اعتبار كونها نحواً من أنحاء الوجود. فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة

بالوجود، و بالآخر مخلوطة به غير موصوفة به، و هذا دقيق. على أنَّ لنا مندوحة عن هذه

الكلفة حيث قرَّرنا أنَّ الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شىء للماهية حتَّى يتفرَّع على

ثبوتها، و كان إطلاق لفظ الاتِّصاف على الارتباط الذى بين الماهية و الوجود على ضرب

من التوسُّع أو الاشتراك، فإنَّ اتِّصاف الماهية بالوجود من قبيل اتِّصاف البسائط بالذاتيات

لاتحادها به.

١- قوله: «و اعلم أنَّ أتباع المشائين قالوا إنَّا نعقل»

الحيوانية، وكذا دون نسبة غيرها من أجزاء الإنسان إليه. وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الإنسان ولا ذاته، وإلا لما أمكن تعقل الإنسان دون تعقل الوجود، بل زائداً عليه في الأعيان، وهو المطلوب. وهذا وإن أمكن دفعه بأنه لا يلزم من كون الوجود ليس جزء الإنسان ولا ذاته أن يكون زائداً عليه في الأعيان، لجواز أن يكون زائداً عليه في الأذهان، لكنّه ما دفعه بهذا الوجه بل بوجه آخر، لاشتمال الكلام على تناقض من حقّه أن يُتعبّب منه، ولذلك قال:

و العجب أنّ نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس معناها إلا كونها موجودةً فيه، إمّا في الذهن أو في العين. فوضعوا في نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التي فيه، والثاني لما يلزم من وجود الإنسانية حتى يوجد فيها شيء.

لا يخفى أنّ للموجودات كالإنسان وغيره شيئيتين: شيئة الوجود وشيئة الماهية. وكلّ منهما قد يكون بسيطاً وقد يكون مركّباً، فإنّ أجزاء الشيء قد يكون أجزاءً لوجوده كالمادة والصورة الخارجيتين مثل وجود الإنسان العيني المركّب من وجود البدن ووجود النفس كالمادة والصورة الذهنيّتين [ن: العقليين] مثل وجود الإنسان الذهني المركّب من الحيوان المأخوذ بشرط لا شيء والناطق المأخوذ بشرط لا شيء، وقد يكون أجزاءً لماهيته ومعناه مع قطع النظر عن الوجود والعدم كما هيّة الإنسان المتقوم بحسب معناه من الحيوان والناطق مطلقين. فقلوه: «نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس معناها إلا كونها موجودة» غير مسلم بل الذي ذكره إمّا يصحّ إذا اعتبر العقل وجود الإنسان على الوجه التفصيلي المركّب من وجود الحيوانية ووجود الناطقية. وهذا لا يناقض قولهم: إمّا نعقل الإنسان دون الوجود، أي قد نعقله دون اعتبار الوجود. وحينئذٍ لا ينفك عن اعتبار معنى الحيوانية دون اعتبار وجودها. وهكذا في لوازم الماهيات، فإنّ معنى الأربعة يلزمها معنى الزوجية كما أنّ وجود الأربعة يستلزم وجود الزوجية. والفرق بين مقومات الماهية ولوازمها بالتقدّم على الماهية والتأخّر عنها. وهذا التقدّم والتأخّر ليس بالوجود بل بالمعنى والمفهوم.

وقد أشار الشارح العلامة إلى هذا المقصد بقوله: «لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الإنسان وجودهما أن لا يمكن تعقل الإنسان دون وجوده على ما لا يخفى».

و بيان التناقض أنهم لما سلموا أنه لا يمكن تعقل الإنسان دون نسبة الحيوانية إليه، لكن نسبة الحيوانية إلى الإنسان لا يمكن أن تتصور بدون وجودهما، لأن معنى هذه النسبة كون الحيوانية في الإنسان، مع أن كون الشيء في الشيء يقتضى وجودهما، لاستحالة كون المعلوم في المعلوم. فإذا لا يمكن تعقل الإنسان دون وجوده، و قد قالوا: إنه يمكن، هذا خلف محال. و فيه نظر، إذ لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الإنسان وجودهما أن لا يمكن تعقل الإنسان دون وجوده على ما لا يخفى.

ثم إن بعض أتباع المشائين بنوا كل أمرهم في الإلهيات على الوجود، لأن موضوع الإلهي عندهم هو الوجود، و كذا حقيقة الواجب الذي هو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة و وجوداتها العرضية، لكن الوجود يقال على معان مختلفة اشتركت كلها في أنها اعتبارات عقلية أضيفت إلى الماهيات الخارجية كالنسب و الروابط و الذوات، على ما قال:

و الوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء^١ كنسبة الشيء إلى الزمان و المكان

(١- قوله: «و الوجود قد يقال على النسب»

الوجود لكون مفهومه أشمل المفهومات صدقاً و حقيقته أشمل الحقائق تحقّقاً و انبساطاً يعرض لكل شيء حتى الأعدام و الملكات و الإضافات لكن بعضها بالأصالة و لبعضها بالتبعية، و في بعضها أقوى و أشدّ في بعضها أضعف و أنقص. و أقوى الوجودات الخارجية الوجود الذي لا سبب له، و أضعفها وجود الهيولى، و أضعف منه وجود النسب و الروابط، لأنها تابعة في الحصول للأشياء التي لها تأصل في الوجود. فقولنا: «الشيء موجود في البيت» معناه له وجود، و لوجوده نسبة إلى البيت لكن وجود نسبته غير وجوده في نفسه. و كذا القياس في نظائره من الأمثلة. و كون بعض أفراد الوجود عقلية أو ناقصة شبيهة بالعدم لا يوجب كون حقيقة الوجود اعتبارية عقلية محضة كالإمكان و الشيئية و نظائرها.

و أمّا قوله: «فلفظ الوجود مع لفظة "في" في الكل بمعنى واحد» فليس كذلك بل الوجود في بعضها من باب الأين و في بعضها من باب متى و في بعضها من مقولة الكيف و في بعضها من مقولة الوضع. و منشأ اختلاف هذه المعاني و غيرها من المعاني الجوهرية و العرضية و

اللتين هما اعتباران عقليّان، كما يقال: الشيء موجود في البيت و في السوق و في
الذهن و في العين و في الزمان و في المكان. فلفظة "الوجود" مع لفظة "في" في الكل بمعنى
واحد.

ففي هذه الأمثلة أضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشيء إلى الأمكنة و الأزمنة
المذكورتين في الأمثلة، و تُسبب الزمان و المكان إلى الماهيات الخارجية معبراً عنها
بالوجود، لكن في قوله: «لفظة الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد» نظر، لما
تقدّم من أنّ قولنا: "كذا موجود في كذا" يدلّ على معان مختلفة بالاشتراك و لا يجمعها
جامع معنوي؛ لكنّ المساهلة في أمثال هذه المواضع جائزة، إذ المخالفة فيها لا تُجدي
بطائل في المهمّات، مع أنّه يمكن أن يفرق بين ما تقدّم و هو ما يحلّ في غيره و بين
المذكور هاهنا، و هو الموجود في الشيء و أنّه لا يلزم من الاختلاف ثمة الاختلاف
هاهنا فلنعد عنه.

و يطلق أى الوجود، بإزاء الروابط^١ كما يقال: "زيد يوجد كاتباً" ففي هذا المثال

أجناسها و أنواعها و أشخاصها اختلاف الوجود في ذاته بحسب القوة و الضعف و الكمال و
النقص و التقدّم و التأخّر و الحاجة و الغنى.

قال الشيخ الرئيس: «إنّ الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف
فبالتأكّد و الضعف. و إنّما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع. و ما فيها من
الوجود غير مختلف، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده».

١- قوله: «يطلق بإزاء الرابطة»

يمكن إرجاع الرابطة إلى نحو من أنحاء الوجود. و هو كون الشيء على صفة كوجود
الأعراض و غيره ممّا يكون وجودها في نفسها بعينه وجودها لغيرها. و يمكن أن يكون
إطلاق الوجود عليها بالاشتراك اللفظي. و لا يلزم من كون الرابطة أمراً عقلياً أن يكون
الوجود المحمول كذلك على التقديرين. أمّا على تقدير الاشتراك اللفظي فظاهر، و أمّا على
التقدير الآخر فلما علمت أنّه مشكّك، و المشكّك قد يكون متفاوت الحصول كمالاً و
نقصاناً بحسب أصل حقيقته سيّما على مذهب المصنّف من أنّ التفاوت قد يكون بحسب
أصل الماهية.

عُبر عن نسبة^١ المحمول إلى الماهية الخارجية - أى الموضوع - بالوجود أعنى يوجد مكان ما كان يُعبر عنه بهو.

و قد يقال على الحقيقة و الذات كما يقال: ذات الشيء و حقيقته، و وجود الشيء و عينه أى حقيقته، و نفسه أى ذاته. ففى قولنا: وجود الشيء بمعنى حقيقة الشيء و ذاته، و قد عُبر عن إضافة الحقيقة و الذات اللتين هما من الاعتبار العقلية إلى الماهية الخارجية بالوجود. فتؤخذ أى فى جميع مواضع استعمال لفظه الوجود على ما عرّف بالاستقراء، اعتبارات عقلية و تُضاف إلى الماهيات الخارجية - و فى أكثر النسخ: "الخارجة" - ثم يُعبر عنها بالوجود. فالمفهوم من الوجود - على ما هو المعلوم من مواضع استعماله - أنه اعتبار عقلى صرف يحصل عن إضافة الاعتبار العقلية إلى الماهيات الخارجة.

هذا أى أخذ الاعتبار العقلية و إضافتها إلى الماهيات الخارجية بلفظ الوجود بل ما دلّ عليه، و هو أن الوجود اعتبار عقلى كما ذكرنا، ما فهم منه أى من الوجود، الناس. و على ما يوجب البرهان أنه أمر كلى عقلى لا هوية له فى الأعيان.

و التحقيق أن الصفات تنقسم إلى ما لها وجود فى الذهن و العين كالبياض، و إلى ما ليس لها وجود إلا فى الذهن و وجودها العيني هو أنها فى الذهن كالتوعية المحمولة على الإنسان و الجزئية المحمولة على زيد، فإن قولنا: "زيد جزئى فى الأعيان" ليس معناه أن الجزئية لها صورة فى الأعيان قائمة بزيد. و كما أنه لا يلزم من كون الشيء جزئياً فى الأعيان أن يكون للجزئية ماهية زائدة على الشيء فى الأعيان، فكذلك لا يلزم من كون الشيء موجوداً فى الأعيان أن يكون للوجود ماهية زائدة على الشيء فى الأعيان. فالوجود صفة عقلية يضيفها العقل تارة إلى ما فى الخارج و تارة إلى ما فى الذهن، و تارة يحكم حكماً مطلقاً متساوياً النسبة إلى الطرفين. و الوجوب و الإمكان و الامتناع و نحوها كلها من هذا القبيل.

و إذا كان مثال الوجود إلى ما ذكرناه فقد بطل كل ما بنوا عليه أمرهم. هذا إن

أريد بالوجود ما يفهم منه الناس. فإن كان، و في نسخة: "فإذا كان" عند المشائين له معنى آخر أى غير ما فهم منه الناس و دلّ عليه البرهان، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم^١ لا على ما يأخذون من أنه أظهر الأشياء فلا يجوز تعريفه بشيء آخر، لأن

١- قوله: «فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم»

هذه الدعوى ممّا يبيّنه في كتبهم. قال بهمنيار في كتاب التحصيل (ص ٢٨١): «إنّ بعض الوجود أقوى و بعضه أضعف. فبيّن أنّه لا يصحّ أن يقال: إنّ الوجود عامّ يحمل مثلاً على وجود الإنسان و الحمار و الفلك بالتساوى. و ستعلم أنّ بعض الأجسام متقدّم على بعض. و معنى ذلك أنّ وجود تلك الأجسام متقدّم على وجود غيرها لا أنّ الجسميّة متقدّمة على الجسميّة. و كذلك إذا قلنا: إنّ العلّة متقدّمة على المعلول، فمعناه أنّ وجودها متقدّم على وجود المعلول. و كذلك إذا قلنا: إنّ الاثنين متقدّم على الأربعة و أمثالها، فإنّه إن لم يعتبر الوجود لم يكن تقدّم و لا تأخّر. فالمتقدّم و المتأخّر و كذلك الأقوى و الأضعف كالمقومين للوجودات» انتهى كلامه.

و فيه بيان أنّ الوجود ذا أفراد عينية بوجهين:

أحدهما بكونه أقوى و أضعف. و لو كان أمراً عقلياً يكون تعدّده بمجرد الإضافة إلى الأشياء كما في حصص النوع الواحد لما عرض له الاختلاف بالقوّة و الضعف.

و ليس لأحد أن يقول: القوّة و الضعف حالتان للمعاني و المفهومات لا للوجودات حتّى يكون مفهوم الإنسان أقوى من مفهوم البعوضة مع قطع النظر عن وجوديهما، لأنّه معلوم الفساد. فمن قال: إنّ مفهوم العقل أقوى من مفهوم النفس فقد خرج عن الانصاف.

و ثانيهما بكونه علّة و معلولاً. و الأمر الانتزاعي لا يكون مؤثراً أو متأثراً.

و ليس لأحد أيضاً أن يقول بعض الماهيات علّة لبعض، لأنّ ذلك و إن سلّم في أجزاء القوام بحسب المعنى لكن في علل الوجود كالفاعل و الغاية و الشرايط غير صحيح. و كون الماهية علّة و معلولاً في كثير من المواضع معلوم الفساد مثل كون بعض الأجسام علّة لبعض كالفلك للعناصر و العناصر للمركّبات و النطفة للحيوان و البذر للنبات.

و قال أيضاً في التحصيل: «و بالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير. و كيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته؟ و الفاعل إذا أفاد الوجود فإنّه يوجب الوجود. و

إيجاب الوجود هو إفادة حقيقته لا إفادة وجوده، فإن للوجود حقيقة و ماهية. وكل ماهية مركبة فلها سبب في أن يتحقق تلك الحقيقة، لا في حمل تلك الحقيقة عليها» انتهى.

ولا يخفى ما فيه من بيان كون الوجود ذا حقيقة في الأعيان من وجهين أيضاً:

أحدهما أن حقيقة كل شيء غير الوجود ليس بنفسه بل بوجوده الخاص به، إذ كثيراً ما يتصور الشيء ولا يعلم وجوده، فليس موجوديته بنفسه بل بوجوده. فالوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة.

و ثانيهما أن الجاعل إذا أفاد شيئاً غير الوجود فقد أفاد وجوده لا نفسه، لأن نفسه لا يتعلق بجعل جاعل و تأثير مؤثر و إلا لأمكن تصور حد الشيء و مفهومه قبل الجعل، لكننا نتصور ماهيات الأشياء قبل جعلها، و بعد الجعل أيضاً نتصورها من غير تعلقها بالجاعل بل مجردة عن غيرها. و أما إذا أفاد الفاعل وجوداً فقد أفاد نفسه و حقيقته، لأن حقيقته هي بعينها كون الشيء في الأعيان أو في الأذهان فلا يمكن أن يتصور أحد حقيقة الوجود إلا بصريح المشاهدة كما مر ذكره. و هذا المطلب مما يستفاد من كتبهم و كلماتهم، و لنا أيضاً براهين و حجج قوية على هذا المطلب ذكرناها في كتبنا و أسفارنا و تركنا ذكر الجميع هاهنا مخافة التطويل.

و مما يجب أن يعلم في هذا المقام لزيادة البصيرة أن جهة الاتحاد في الأحكام الصادقة على الأشياء هي الوجود. و المتحدان لا يمكن أن يكون كل منهما موجوداً بالأصالة و إلا لم يكونا متحدين. فجهة الاتحاد أمر حقيقي ينسبان إليه. ففي حمل الوجود على الماهيات كما في قولك: "الإنسان موجود و الفلك موجود" إما يكون الوجود أمراً حقيقياً و الماهيات أموراً انتزاعية و أحكاماً عقلية أو بالعكس كما ذهب إليه المصنف و من تبعه، لكن الحق هو الأول عندنا. فالوجود العيني و إن كان حقيقة واحدة نوعية بسيطة لا جنس له و لا فصل و لا يعرض له العموم و الكلّية و الجزئية، و إنما له التعدّد و التفاوت و التقدّم و التأخر و التعيين من قبل ذاته لا بأمر خارج، إلا أنه مشترك بين الماهيات و هي متحدة به. و هو بذاته منشأ لانتزاع الموجودية التي هي من المفهومات الشاملة كالشيئية و الممكنية و المعلوماتية المشتركة بين الأشياء. فالحقيقي منه مشترك بين الحقائق على نحو آخر، و مع اشتراكه يكون فيها بالتفاوت. و الانتزاعى منه يعرض له العموم و الكلّية و يكون نسبته

الذى هو أظهر الأشياء هو الأمر الاعتبارى العقلى المفهوم للكل الذى يستحيل أن يوجد فى الخارج، فضلاً عن أن يكون حقيقة شىء فيه أو جزءها، وهم لا يقولون به. و الذى يقولون به غير مفهوم، فلا يصغى إليهم حتى يُبرزوا ما فى ضميرهم و يُبينوه ليعرف صحته و فسادة.

إلى الأشياء بالإضافة لا بالاتحاد. و الحقيقى منه ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور مظهر لغيره و به يظهر الماهيات و له و معه و فيه، إذ الوجود قد يكون عارضاً لوجود آخر. و الوجود كله نور و النور العارض نور على نور.

و المصنّف أيضاً ليس بمحجوب عن حقيقة الوجود فى معظم الموجودات كالواجب تعالى و العقول و النفوس و غيرها بحسب المفاد و المعنى، حاشاه عن ذلك إلا أنه بدل لفظ الوجود بالنور. و لولا ظهور الوجود فى الأكوان و الماهيات لكانت باقية فى حجاب العدم و ظلمة الاختفاء. فهى فى حدود أنفسها هالكات الذوات مظلمات الهوية. فظهور الوجود فى كل مرتبة و تنزله إلى كل منزلة يوجب ظهور مرتبة من مراتب الإمكانيات و عين من الأعيان الثابتة التى ما شئت رائحة الوجود أزلاً و أبداً. و كلما كان مراتب النزول أكثر كان ظهور الأعدام و الظلمات بصفة الوجود و نعت الظهور أكثر و احتجاب عين الوجود بأعيان المظاهر و المآلى أشدّ و أخفى.

و لو لم يكن المدارك البشرية ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء كما هى لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أقوى ظهوره على القوى الدركة أقوى و حضوره لديها أعلى. و لما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود و سطوع النور فى أعلى المراتب فيجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا كما أدى إليه البرهان، لكن قد نجد الأمر على خلاف ما علمنا بالبرهان، إذ نجد الأجسام أظهر وجوداً منه تعالى على كثير من الأذهان. فعلمنا أن هذا من جهتنا لا من جهته. و ذلك لضعف عقولنا و انغماسها فى المادّة و ملابتها للأعدام و الظلمات. فبطونه عتاً من جهة غاية ظهوره. و إنما بسطنا الكلام فى هذه المسألة و إن كان ما تركناه أكثر لغزتها و شرفها و غموضها و هى من أهم المقاصد و أولها بأن يصرف الوكد فى تحصيلها.

على غير ليلى فهو دمع مضيع

لئن كان هذا الدمع يجرى صباية

و اعلم أن الوحدة، و هي تعقل العقل لعدم انقسام الهويّة، أيضاً ليست بمعنى زائد في الأعيان على الشيء،^١ و إلا كانت الوحدة شيئاً واحداً من الأشياء، لأنّ التقدير أنّها

١- قوله: «اعلم أن الوحدة أيضاً ليست بمعنى زائد»

الوحدة أيضاً كالوجود له مفهوم عامّ بديهي التصوّر غير قابل للتعريف، لغاية ظهورها و عمومها. و له أيضاً حقيقة قابلة للشدة و الضعف و التقدّم و التأخّر. و مفهومها غير مفهوم الوجود و حقيقتها حقيقة الوجود. و لهذا تساوقا في الصدق على الأشياء يدور أحدهما مع الآخر حيث ما دارت. و كلّ ما يقال عليه إله موجود يقال عليه إله واحد. و يوافق الوحدة الوجود في القوة و الضعف. فكلّما وجوده أقوى كانت وحدانيته أقوى. و لذلك ربّما ظنّ أنّ المفهوم من كلّ منهما واحد، و ليس كذلك و إلا لكانا مترادفين لفظاً بل هما واحد بحسب الذات متغايران بحسب المفهوم. و الوحدة كالوجود زائدة على الماهيات عقلاً غير مقوّمه لشيء من الماهيات، و هي متّحدة مع وجودها. و كيفيّة عروضها للماهيات كيفيّة عروض الوجود إيّاها. فيجب أن يتأمّل ما أسلفناه في باب الوجود حتّى يتبيّن لك أنّ سبيل عروضها ماذا.

و لقائل أن يقول حسبما وجد في كتاب الشفاء: إنّ الوحدة مغايرة للوجود، لأنّ الكثير من حيث هو كثير موجود، و لا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد، ينتج: فليس كلّ موجود من حيث هو موجود بواحد، فإنّ الوحدة مغايرة للوجود. نعم يعرض للكثير وحدة و خصوصية لا أنّه يعرض للكثرة لما عرضت له الوحدة.

فيقال: إن أردت بالحيثية المذكورة في المقدمة ما يراد منه في مباحث الماهية للفرق بين الذاتي و العرضي فالصغرى ممنوعة، لأنّ الكثير بهذا المعنى لا موجودة و لا معدومة. و إن أردت به أنّ الموصوف بالكثرة موجود في الواقع بوجه من الوجوه فالكبرى، ممنوعة إذ كما أنّه موجود في الجملة فلها أيضاً وحدة في الجملة كالعشرة الواحدة.

فإن قلت: إنّ هذه الوحدة عرضت للكثرة لا لما عرضت له الكثرة، فموضوعاها متغايران. مثلاً العشرة عارضة للجسم، و الوحدة عارضة للعشرة من حيث أنّها عشرة. فهنا شيان: الكثرة و موضوعها و الوحدة لتلك الكثرة. فوحدة الكثرة لا يناقض تلك

موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوف بها، فلها وحدة، إذ الواحد ما له وحدة.

و أيضاً أى في الاستدلال على أن للوحدة وحدة، يقال: واحد و آحاد كثيرة، كما يقال: شيء و أشياء كثيرة. لدلالته على أن الوحدة و الكثرة تُعرضان لطبيعة الوحدة كما تُعرضان للشيء. و لهذا يقال: وحدة واحدة و وحدات كثيرة كما يقال: شيء واحد و أشياء كثيرة. و لما كان الواحد ذا وحدة واحدة، و الآحاد ذوات وحدات كثيرة، استعمل الواحدُ و الآحادُ بدل الوحدة و الوحدات لتلازمهما.

ثم الماهيةُ و الوحدةُ التي لها إذا أخذتا شيئين فهما اثنان أحدهما الوحدة، و الآخر الماهيةُ التي هي لها، فيكون لكل واحد منهما وحدة، فيلزم منه محالات:

الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة، فإنها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان و لاتنافي وجوده فنبت المغايرة.

قلنا: ما ذكرت لايدلّ على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود المطلق. و نحن نقول: لكل وجود وحدة يناسبه، و لكل وحدة وجود يناسبها.

فقولك: الكثير من حيث هو كثير موجود إمّا أن يكون معناه أنه موجود بوجودات متعدّدة فكذلك أيضاً له وحدات كثيرة، أو أن للعقل أن يعتبرها موجودة فكذلك للعقل أن يعتبرها واحدة، أو أن مادّتها التي عرضت لها الانقسام موجودة فمادّتها واحدة أيضاً ضرباً من الوحدة. و ليس معناه أن لها صورة موجودة كصورة أفرادها و عدم صحّته. ثم لو كان للمجموع صورة موجودة غير صور الأفراد لكانت لها وحدة أخرى غير وحدات الآحاد.

لا يقال: المراد مفاد القضية الوصفية، و هو أن الكثير بشرط الكثرة موجودة بنحو من الأنحاء و لا يمكن اتّصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما. و حاصله أن صفة الوحدة تنافي صفة الكثرة و الوجود لا ينافيها.

قلنا: لكل كثرة وحدة يقابلها و لاتقابلها وحدة أخرى، كما أن لكل وجود عدم يقابله، و لا يقابله عدم غيره. و ما ذكرت لايدلّ إلا على المغايرة بين نحو من الوجود و نحو من الوحدة و هذا ليس بضائر.

١- قوله: «ثم الماهية و الوحدة التي لها إذا أخذتا شيئين»

هما شيان بحسب المعنى و المفهوم واحدة بحسب الوجود و العين، فإنّ للعقل أن يحلّل الواحد إلى مفهوم الواحد و أمر آخر كإنسان أو فرس. و حينئذ يكون لكلّ منهما عند هذا الاعتبار وحدة أخرى و يعود الاعتبار، لكن هذا التسلسل لكونه اعتبارياً ينقطع لامحالة بانقطاع الاعتبار العقلي.

و ممّا احتجّ به المصنّف في غير هذا الكتاب على اعتبارية الوحدة و كونها عقلية محضة ما ذكره في المطارحات في مباحث النفس جواباً عن النقض الوارد على برهان تجرّد النفس من جهة كونها محلاً للمعقول الغير المنقسم فيكون غير منقسمة بوحدة الجسم مع كون محلّها هو الجسم منقسماً فقال:

«وحدة الجسم أمر عدميّ وجودها في العقل، إذ لو كانت الوحدة المضافة إلى الجسم موجودة في الأعيان لكان عرضاً فيه. و العرض الثابت في الشيء لا يبطل بتوهمنا. فنقول: إذا توهمنا انقسام الجسم إلى جزئين معيّنين و يشير إلى كلّ جزء موهوم منهما، فهل فيه شيء من وحدة الجسم أو كلّ وحدة الجسم أو ليس في أحدهما الوحدة و لا شيء منهما؟ لا يتصور أن يكون في كلّ جزء موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء، و الوحدة لا يتصور أن يكون لها جزء؛ و لا في كلّ جزء كلّ وحدة الجسم، فيكون الجسم واحداً بوحدين بل بأحاد غير متناهية على حسب إمكان توهم القسمة، ثم لا يكون صفة الشيء فيه بل في جزئه. و إذا لم يتصور في كلّ جزء موهوم شيء من الوحدة العينية و لا جزئها و لا كلّها فليس للوحدة في الأعيان وجود أصلاً بل هي صفة عقلية» انتهى كلامه.

و فيه ما فيه. و الحقّ كما وقعت الإشارة إليه من أنّ وحدة الجسم نفس صورته الاتصالية و اتّصالها عين وجودها^(*) فهو جوهر و ليست بعرض فيه. و هذه الوحدة فيها قوّة الكثرة كما أنّ الصورة الاتصالية فيها قوّة الانفصال. و بالجملة وحدة الجسم بعينه وجوده لا أنّها صفة زائدة عليه. فهي كوجوده أمر عيني كما حقّقناه. و فيها إمكان الكثرة خارجاً كما في وجوده قوّة الفساد كذلك. و لهذا احتيج إلى مادّة كالهوى الأولى.

و ذلك لضعف وجود الجسم و نقص وحدته، حيث أنّ كلّاً منهما مشوب بمقابلته مستعدّ لطريان تقيضه، فلا يبعد أن يكون الوحدة الاتصالية ذات أجزاء بالقوّة أو بالفعل بالمعنى الذي يحوج تحقّقه إلى إثبات مادّة غير متّصلة و لا منفصلة.

منها أنا إذا قلنا: هما اثنان يكون للماهية دون الوحدة وحدة، و يعود الكلام متسلسلاً إلى غير النهاية.

و منها أن يكون للوحدة وحدة، و يعود الكلام، فتجتمع صفات مترتبة غير متناهية. و هو ظاهرٌ لا يحتاج إلى بسط و تقرير.

و إذا كان حال الوحدة كذا أى من كونها أمراً اعتبارياً عقلياً فقط فالكثرة لا تكون إلا عقلية، لتركبها من الوحدات. و لما كان العدد كثرة مجتمعة من الوحدات و كان الغرض بيان كون الأعداد أموراً اعتباريةً غير عن الكثرة بالعدد و قال: فالعدد أيضاً أمر عقلي، فإن العدد إذا كان من الآحاد أى الوحدات، و الوحدة صفة

(*) إذ الجزء و ما شاكله باطل بالبرهان، فليس الجسم في ذاته بذى مفاصل فهو في ذاته و مرتبة وجوده متصل. و لو فرض أنه في ذاته لا متصل و لا منفصل و يكون بعروض الاتصال له من خارج متصلٌ للزم أن يكون في ذاته متصل، إذ الاتصال ينقسم. و انقسام الحال يوجب انقسام المحلّ فعلاً و قوة، فللجسم في ذاته اتصال. فاتصاله عين وجوده، و وجوده عين وحدته، لأنها من عوارض الوجود، و عوارض الوجود يكون عينه و إلا فيحتاج عروضها له إلى قيد انضمامي. و هو لا يخلو من الوجود و الماهية و العدم. و الأخيران لا يصلحان لذلك و إلا لزم أن يكون العدم أو الماهية علّة لعروض العوارض للوجود، إذ الحشيات التقييدية ترجع باعتبار إلى الحشيات التعليلية، و إلا فيكون وجودها مثل عدمها. فاتصال الجسم عين وحدته، فحال وحدته كحال اتصاله و وجوده، فكما أن اتصاله فيه قوة الانفصال و وجوده فيه إمكان الفساد، كذلك في وحدته قوة الكثرة وهماً و خارجاً. ففي الجسم شيء آخر سوى الاتصال، إذ الاتصال بعينه لا يقبل الانفصال، بل كلّ فعلية فهي تأتي عن فعلية أخرى و هو لا يكون مبانئاً في الوجود للاتصال محلاً له كما عليه المشاؤون. (آفاعلى مدرس)

١- قوله: «فالعدد أيضاً أمر عقلي»

هذا حقّ لا لكون الوحدة غير موجودة(*) بل لأنّ ما في الخارج لا يكون إلا متعيّناً واحداً شخصياً. فالكثير لا وجود له في الخارج غير وجودات الآحاد. و أمّا الهوى إذا قبلت الانفصالات الفكية فذلك لأنها ضعيفة الوجود كالكلّي الطبيعي و نحوه. فوحدتها في

عقلية، فيجب أن يكون العدد كذا كما قرّرنا. فالعدد معنى قائم بالنفس به يُعرف القليل والكثير والزائد والناقص.

وجه آخر

أي في أنّ العدد أمر اعتباري عقلي

هو أنّ الأربعة إذا كانت عرضاً قائماً بالإنسان مثلاً، فإما أن يكون في كلّ واحد من الأشخاص الأربعة تامّة، و ليس كذا، وإلا كان كلّ شخص أربعة، أو في كلّ واحد

الحقيقة وحدة عقلية يجمع الكثرة العينية كالطبيعة النوعية والجنسية المشتركة بين الأقسام الخارجية بحسب العقل فتأمل.

(*) وحدة كلّ شيء عين وجوده لأنها من عوارض الوجود، فلا يكون له وحدات فله وجودات. فالكثير لا وجود له غير وجودات الآحاد. ولو لم يكن في الموجودات الخارجية الوحدة الشخصية التي تقابل الكثرة الشخصية لم ينضبط شيء في التقاسيم ولم ينحصر المقولات في ما ذكره، إذ المركّب من الجوهر والكيف مثلاً قسم آخر، وهكذا يرتقى عدد الأقسام ولا ينتهي إلى حدّ لا يجاوز. وكذلك الكلام في سائر التقسيمات كالجنس إلى الأنواع والنوع إلى الأصناف أو الأشخاص. وما اعتبروه في المركّبات الحقيقية - التي ليس تحقّقها يجعل جاعل و صنعة صانع من الخلق كالإنسان والحيوان - من الاحتياج بين الأجزاء بوجه غير دائر كما قرّره في الهوى والصورة غير مجد، إذ الفرق بين الأجزاء العقلية والأجزاء الخارجية باعتبار اللابشرط وبشرط لا، على ما هو المقرّر في مداركه. و الشيء إذا كان مابيناً لشيء آخر في الوجود ولا يتحد معه بأيّ اعتبار أخذ في الأجزاء العقلية يحمل كلّ واحد منها على الآخر وعلى النوع. وذلك دليل اتحادها في الخارج. و الجنس في الخارج نفس الهوى، و الفصل عين الصورة، فالهوى متحد مع الصورة في الخارج وجوداً، فوحدة الهوى جنسية. كيف لا! و لو كان لها وحدة شخصية لا يقبل الانفصالات الكلية، و لا يكون واحداً مع الواحد كثيراً مع الكثير، إذ الوحدة الشخصية يقابل الكثرة الشخصية، فتأمل لكى تعلم أنّ بيانه (قدس الله سرّه) برهان على آخر كلامه. (آقاعلى مدرس)

شيء من الأربعة، و ليس أى ذلك الشيء من الأربعة الذى فى كل واحد، إلا الوحدة التى لا وجود لها إلا فى العقل. فمجموع الأربعة ليس له محل غير العقل،^١ لتركبها من الوحدات التى لا وجود لمجموعها إلا فيه، إذ على هذا التقدير لكل واحدة محل خارجى هو الشخص الذى قامت به دون مجموعها، إذ ليس فى كل واحد من الأربعة ولا^٢ شيء منها؛ فليست على هذا التقدير أيضاً فى غير العقل. وإذا كان العدد ممّا يعتبره العقل، و ظاهر^٣ أنّ الذهن إذا جمع واحداً فى الشرق إلى آخر فى الغرب فيلاحظ الاثنيتية، لآله المعبر والملاحظ للاتنيتية والأربعة وغيرهما.

و إذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، سواء كانت من نوع واحد أو لا، أخذ منهم ثلاثة و أربعة و خمسة، بحسب ما يقع النظر إليه و فيه بالاجتماع أى مع الاجتماع، لآله لو لم يعتبر فيها وقع إليه النظر اجتماعاً، لم يكن ما أخذ منهم ثلاثة و لا غيرها. و ليس اعتبار الذهن للأعداد موقوفاً على تعقل أمور خارجية و اعتبار كثرة مجتمعة منها، بل قد يعتبر العدد فى الأمور الاعتبارية حتى فى نفس الأعداد. و إليه الإشارة بقوله: و يأخذ أيضاً فى الأعداد مائة و مئات و عشرة و عشرات و نحوهما. و فى بعض النسخ: و نحوها.

و اعلم أنّ الإمكان للشيء متقدم على وجوده أى وجود ذلك الشيء. و هو الممكن فى العقل، لأنّ وجود الممكن معلّل بإمكانه فيقال: إنّما وُجد لإمكانه، و

١- قوله: «مجموع الأربعة ليس له محل غير العقل»

الأربعة و كذا كل عدد و كثرة لها اعتباران: اعتبار كونها نوعاً من أنواع العدد، و اعتبار كونها كثرة. فهى بالاعتبار الأول أمر واحد له حدّ نوعى لكن نحو وجودها إنّما يكون فى العقل. و بالاعتبار الثانى موجودة فى الخارج بوجودات الآحاد فوجودها وجودات الآحاد ليس غيرها. و لعلّ مراد الحكماء بقولهم: إنّ الكثرة موجودة فى الخارج هذا المعنى، و من قال إنّها غير موجودة إلا فى العقل أراد ما ذكرناه. و كلا القولين حقّ من أهله.

٢- آ: - لا

٣- ج: فظاهر

٤- قوله: «الإمكان للشيء متقدم على وجوده»

لا يقال: إنما أمكن لوجدانه. و كل ما علل بشيء يجب تأخره عنه، فوجود الممكن متأخر عن إمكانه، بل إمكانه سابق على وجوده كما قلنا. و إليه الإشارة بقوله: فإن الممكنات تكون ممكنة ثم توجد. و لا يصح أن يقال إنها توجد ثم تصير ممكنة. و الإمكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. و ما كان كذلك لا يكون نفس شيء من تلك المختلفات بالماهية، و إلا لما وقع بمفهوم واحد على غيره، بل يكون أمراً معقولاً أعم من كل منها.

صفات الأشياء على ضربين: صفة الوجود كالسواد و البياض و غيرها، و صفة الماهية بما هي هي كالكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية. و كلما هو من القبيل الثاني فظرف عروضه الذهن. و الإمكان سيمّا الإمكان الذاتي من هذا القبيل، لأنّ معناه لا ضرورة الوجود و العدم بالنظر إلى ذات الشيء و ماهيته. و قد مرّ أنّ ماهية الشيء متقدّم على وجوده في الذهن. و كذا صفات الماهية و أحوالها الذاتية قبل وجودها و أحوال وجودها بل كل شيء متقدّم في نفسه بالقياس إلى نفسه على ثبوت غيره له، لأنّ ثبوت غيره له فرع ثبوته في نفسه. و الإمكان حال الماهية في نفسها بالقياس إلى غيرها من حيث هو غيرها أعني الوجود في ظرف التحليل و التجريد، فيكون ثبوته للماهية متقدّماً على ثبوت الوجود لها.

و لهذا قيل: إنّ الإمكان من الصفات السابقة على الوجود بعدّة مراتب لصحة قولك: أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت. فتقدّم إمكان الماهية على وجودها بخمس مراتب اعتبارية هي الاحتياج و الإيجاب و الوجوب و الإيجاد و الوجود. لا يقال: الإيجاب و الإيجاد من أحوال علّة الماهية لا من أحوالها، لأنّا نقول: بل هما من أوصاف الماهية أيضاً بالقياس إلى علّتها من باب وصف الشيء بحال ما يتعلّق به. فظهر ممّا ذكرنا أنّ الإمكان الذاتي ليس من الأحوال الخارجية للأشياء. فالقضية المعقودة منه كقولنا: "الإنسان ممكن" ذهنية بخلاف قولنا: "الإنسان موجود" فإنّها خارجية بمعنى أنّ مصداق الحكم به واقع في الخارج، لأنّ شيئاً واحداً يصدق عليه أنّه إنسان و أنّه موجود بل وجود. و ليس في الخارج شيء يصدق عليه أنّه ممكن أو إمكان. نعم الموصوفية و الصفاتية بين الماهية و مفهوم الوجود إنّما يكونان في ظرف الذهن فقط و كذلك حمل الذاتيات فافهم.

ثم هو أى الإمكان، عرضي للماهية، إذ لو كان ذاتياً لما أمكن تعقلها دونه، و توصف به الماهية، و هو ظاهر. و لأن وصف الشيء قائم به، لاستحالة وصفه بما لم يقيم به أو بما هو قائم بنفسه، لاستحالة أن ينطبع في غيره، إذ لا بد في الحلول من أن يكون شائئاً فيه ملاقياً للكل بالكل، و ما كان قائماً مستقلاً بالأبعاد لا يتداخل، و بغير الأبعاد لا يشيع في الغير. فليس أى الإمكان شيئاً قائماً بنفسه، و إلا امتنع وصف الماهية به، و ليس بواجب الوجود، إذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه؛ فما انقصر إلى إضافة إلى موضوع.

و إذا لم يكن الإمكان نفس الماهية و لا واجب الوجود و لا شيئاً قائماً بنفسه بل بالماهية فلا يزيد على ماهيات الممكنات في الأعيان أى لا يكون أمراً ثابتاً في الخارج و إلا فيكون أى الإمكان موجوداً ممكناً إذن، لانهصار الموجود الخارجى فى الواجب و الممكن، فما ليس بواجب يكون ممكناً بالضرورة. فإمكانه أى إمكان الإمكان يعقل قبل وجوده أى وجود الإمكان، فإنه ما لم يمكن أولاً لا يوجد على ما سبق تقريره. فليس إمكانه، هو أى ليس إمكان الإمكان نفس وجود الإمكان، لأن إمكان الإمكان سابق على وجود الإمكان، و السابق على الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء، لامتناع تقدم الشيء على نفسه. و يعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه أى إمكان إمكان الإمكان إلى غير النهاية، فيفضي إلى السلسلة الممتعة لاجتماع آحادها مترتبة. فالإمكان و كذا قسيمه أمور معقولة تحصل في العقل من إسناد المتصورات إلى الوجود الخارجى، و ليست بموجودات في الخارج و إن كانت زائدة في العقل على ما يتصف بها.^١

و كذا الوجوب أى غير زائد في الأعيان على الماهية الواجبة بل هو أمر اعتبارى كما ذكرنا، فإن الوجوب صفة للوجود.^٢ و لهذا يقال: وجود واجب كما يقال: وجود

١- و هذا الإمكان غير الإمكان الذى يجب تقدمه على الحادث لصدق الإمكان الأول الاعتبارى على الحادث و الأزليات، و الإمكان الاستعدادى لا يوجد للأزليات. (ش)
٢- قوله (قدس سره): «و كذا الوجوب فإن الوجوب صفة للوجود»

ممکن. فإذا زاد عليه، على ما يقوله الخصم، ولم يُقَمْ بنفسه، لكونه صفة محتاجة في تقرّرها إلى ذات ما اتّصف بها، فهو ممکن. وإذا كان الوجوب ممكناً، وكلّ ممكّن له وجوب بالغير و إمكان بالذات، فله وجوب و إمكان. فذهب أعداد إمكاناته و وجوباته مترتبة إلى غير النهاية، لأنّ كلّاً من الوجوب و الإمكان ممکن، مع أن لكلّ ممكّن وجوباً و إمكاناً، فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتيب و المعية؛ و قد عرفت استحالتها. و وجوب الشيء يكون قبله^١ فلا يكون هو أى لا يكون وجوب الشيء

كلّ من لفظي الإمكان و الوجوب قد يؤخذ معناه على أنّه صفة الماهية و قد يؤخذ على أنّه صفة الوجود. فإذا أخذ الإمكان صفة الماهية يكون معناه لا ضرورة الوجود و العدم، و يكون لامحالة اعتباراً عقلياً وجوده إمّا هو في الذهن كما مرّ. و كذا إذا أخذ صفة الوجود بالقياس إلى الماهية يكون مرجعه أيضاً حال الماهية.

و أمّا إذا أخذ صفة للوجود في نفسه فلا يصحّ أن يكون معناه ذلك المعنى بل الصحيح أن يكون المراد منه كون الوجود متعلقاً بغيره أو معمولاً له فاقرا إليه، لكونه ضعيفاً ناقصاً كما هو مذهب الشيخ (قدّس سرّه) في إمكان المهيّات بحسب تعلّقها بجاعلها التام بناء على ما رآه من معمولية أصل المهيّات بالجعل البسيط. و كذا الوجوب إذا أخذ على أنّه حال الماهية بالقياس إلى وجودها الزائد عليها أو حال وجودها بالنسبة إليها في ظرف التحليل العقلي فيكون أمراً اعتبارياً ذهنياً. و أمّا إذا نسب إلى الوجود العيني في نفسه فلا يصحّ أن يكون صفة ذهنية بل معناه الوجود المتأكد بذاته أو بغيره، فيكون وجوب كلّ وجود عينه. و الوجود الواجب محض الوجوب و الغنى و كذا الوجودات الفارقة لذوات باعتبار ارتباطها إلى سنخ الوجود لها وجوب و غنى، و لها باعتبار قصور ذواتها إمكان و فقر. و مراتب الوجودات متفاوتة شدّة و ضعفاً كالوجودات مع اتحاد المعنى فيكون الوجوب كالوجود أمراً عينياً زائداً على المهيّات.

١- قوله (ره): «وجوب الشيء يكون قبله»

إذا نسب الوجوب إلى الماهية يكون قبل وجودها لما مرّ سابقاً أنّ الماهية ما لم يجب

لم توجد.

نفس ذلك الشيء، لأن السابق على الشيء لا يكون نفسه. وإما كان الوجوب قبل، إذ يجب ثم يوجد. ولا يوجد ثم يجب لما عرفت من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد. ثم للوجود وجوب، سواء كان من ذاته أو من غيره، و للوجوب وجود أى عند الخصم، فيكون للوجوب وجود آخر، لكونه موجوداً ممكناً، مع أنه ما لم يجب لا يوجد.

و هكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرر، و في نسخة: "من تكرر" الوجود على الوجوب و الوجوب على الوجود غير متناهية، هي مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معاً، وهي ممتعة لما سبق. و في بعض النسخ: "كما سبق".

و إذا عرفت ذلك فاعلم أن النوع إما بسيط و إما مركب، لأن النوع إذا كان متحصل الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه، فإن كانت مع ذلك متغايرة في الخارج بأن كان جعل كل من الذاتيات في الخارج غير جعل الآخر فيه، فهو النوع المركب الخارجى كالنبات الذى شارك الجماد فى الجسمية و امتاز عنه بالنمو، فإن جعله جسماً فى الأعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها، إذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس النامية.^١ و التالى باطل بشهادة الحس، و لهذا يقال: إن النبات جعل جسماً فجعل نباتاً.

و أما قوله: «ثم للوجود وجوب» إن أراد المفهوم العقلي منه فهو زائد فى التصور عليه لكتفه عين فى التحقق كما علمت. و اعلم أن كثيراً من المفهومات كالوجود و الوجوب و الوحدة و العرضية و اللزوم و ما يجري مجراها يمكن القول بأنها أمور خارجية لكونها عين حقائق عينية بمعنى أن تلك الحقائق بعينها مصداق الحكم بتلك المفهومات عليها بالذات. و لها أيضاً صورة ذهنية انتزاعية يتكرر اعتبار نوعها و تتضاعف نسبة كل فرد منها إلى مثلها، إذ للعقل أن يعتبر لمفهوم الوجود وجوداً و لوجوده وجوداً آخر و كذا للوجوب وجوباً و لوجوبه وجوباً آخر. و كذا لكل منهما اتصاف عند العقل بالآخر و للآخر اتصاف به. و هكذا يتضاعف الاعتبارات و يترادف متسلسلة متشابهة أو متشابكة لكنها ينقطع بانقطاع العقل. و مصداق هذه الاعتبارات المتضاعفة قد يكون ذات واحدة بسيطة من غير شوب تركيب عيني أو ذهنى أصلاً.

١- قول الشارح العلامة: «إذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم» الخ

قد ذهب المصنّف و من وافقه إلى أنّ الجنس و الفصل في المركّبات الخارجية موجودان بوجودين مجعولان مجعولين مستدلّين بأنّه لو اتحد الجعل و الوجود لهما لما أمكن بقاء الجنس مع زوال فصله عنه لكنّه باق كالشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زال فصله و بقي جنسه القريب و البعيد.

قال المصنّف في المطارحات في المشرع الثالث من الإلهيات (ص ٣٦٧): «و ليس بصحيح قولهم: إنّ الحيوان إذا مات صار الجسم الذى كان مع النفس غير ما بقي بعد الموت، بل في الحقيقة الجسم من حيث جسميته باق كما كان مع النفس، بل ربّما لا يسمى بدأً أو جسمًا بدنيًا أو حيوانيًا، فبطل تخصّصه بعلاقة النفس. أمّا أنّ الهويّة ليست تلك الهويّة فكلام مختلّ. و هو قريب من كلمات المتكلّمين كرأيهم في استحالة بقاء الأعراض و التفكّك و الطفرة و غير ذلك» انتهى.

أقول: إنّ الجنس بما هو جنس مهية ناقصة^(١*) غير تامّة المعنى إلا بما يُتمّمه. و هي أيضاً غير محصّلة الوجود لا عيناً و لا ذهنًا إلا بفصل يقوّمه وجوداً و يتمّمه مهية، فلا معنى لكون الجنس بما هو جنس منفرد الوجود و الجعل عن فصله، فهما مجعولان بجعل واحد.

و أمّا الاستدلال ببقاء الجسميّة عند زوال النفس فدفعه بأنّ الجسم له معنيين بأحدهما جنس و بالآخر مادّة. فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادّة و لا يبقى بما هو جنس. فليس في ما ذكره تحكّم أصلاً. كيف و الحكماء قائلون ببقاء المادّة الأولى عند تبدّل الصورة الجسميّة بالفصل و الوصل، مع كون الأوّل جنساً باعتبار^(٢*) و الثانية فصلاً. فالجوهر بما هو جنس متبدّل بتبدّل البعد الجرمي لاتحادهما في الوجود و بما هي مادّة مستبقاة بتعاقب الأبعاد عليها عندهم.

(١*) اعلم أنّ الجنس أعنى الماهية التي يعرضها الجنسية قد يتحصّل و يوجد بما ينضمّ إليها من الفصول و قد يتحصّل بنفسه من دون انضمام أمر إليها. مثال الأوّل: الحيوان بالقياس إلى الإنسان، فإنّه لا يصير نوعاً إنسانياً بانضمام معنى الناطق إليه ذهنًا و تحقّق مبدأ النطق أعنى النفس الناطقة خارجاً. و مثال الثانى أيضاً هو الحيوان بالقياس إلى الجنين، فإنّ له في بعض مراتب استكمالهِ نفس حيوانية حسّاسة متحرّكة بالإرادة و الشعور، إذ ليس فيه معنى وراء الحسّ ينضمّ إلى الحيوان ليحصّله نوعاً و يقوّمه وجوداً، إذ وراء

الحس إنما هو العقل. و العقل فصل الإنسان. و الحيوان الجنيني ليس بعد إنسان. و كذلك الكلام في سائر الحيوانات كالفرس و غيره. فليس فيها معنى آخر وراء الحس و الا يلزم كونها إنساناً و المفروض خلافه. و الاختلاف الواقع فيهما إنما هو باعتبار اختلاف مراتب الحس، فليست هي أنواعاً مختلفة بالفصول بل إنما هي أصناف مختلفة بالعوارض باختلاف الاستعداد.

فالحيوان إذا اعتبر بشرط الناطق يكون نوعاً آخر. فالحيوان الجنسي هو الحيوان اللابشرط عن الناطق و عدمه، فليس له تحصيل في نفسه، إذ التحصيل إنما هو بالناطق أو مع عدم الناطق. فالحيوان الجنسي ليس بواحد من هذين، إذ يصدق على كل واحد منهما، و لا شيء منهما يصدق على الآخر. فالحيوان بما هو جنس بل الجنس بما هو جنس حقيقة ناقصة غير منطبقة على ماهية نوعية ذهنياً غير متحصلة وجوداً إنما [كان] انطباقها و تحصيلها بالفصل سواء كان ذلك الفصل أمراً ينضم إليه أم لم يكن.

و مما يبيناه يظهر أن من قال بتفرد الجنس عن الفصل جعلاً و وجوداً لم يحصل معنى الجنس، إذ ما فرضه و تصوّر إنما هو نوع من الأنواع أو مادة من المواد فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

(٢*) و هو اعتباره لابشرط بالقياس إلى الفصول، إذ الفرق بين المادة و الجنس عند المشائي إنما هو باعتبار أخذ ما هو المعروض للجنسية تارة لابشرط و أخرى بشرط لا. فهو بالاعتبار الأول يكون جنساً و بالثاني مادة. فالحيوان الجنسي بعينه هو الحيوان الموجود في الإنسان و المادة له إلا أن جنسيته يغاير مادّيته بالاعتبار. و كذلك الكلام في الفرق بين الفصل و الصورة، فالناطق الفصلى هو المأخوذ لابشرط من اتحاده مع الجنس، و الناطق الصورى أعنى مبدأ النطق هو بعينه الناطق مأخوذاً بشرط لا منه. فالجنس و الفصل يحمل كل واحد منهما على الآخر. و ليس كذلك حال الصورة مع المادة و لا حال المادة مع الصورة.

و من ذلك تراهم يجعلون الجنس و الفصل من الأجزاء العقلية بل من أجزاء الحد، و المادة و الصورة من الأجزاء الخارجية، إذ جزء الشيء يغاير ذلك الشيء و يباينه في كل ظرف يكون جزء له. و من ذلك أيضاً تراهم قائلين بأن للجسم معنيين بأحدهما جنس و

و إن لم تكن متغايرة في الخارج، بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو النوع البسيط الخارجى، و إن كان مركباً ذهنياً من الذاتيات عند المشائين و من العرضيات عنده^١ لقوله بعد هذا: و صورة السواد في العقل كصورته في الحس^٢ أى هو بسيط عقلاً^٣ و ما في الذهن لا يجب أن يطابق ما في العين، إلا إذا كان حكماً على الأمور الخارجيّة بأمور خارجيّة. و ليس كل ما يُحمل على الشيء يحمل لأجل مطابقته الصورة العينية، فإن الجزئية تُحمل على زيد، و كذا الحقيقة من حيث هى حقيقة، و ليستا بصورتين لذاته و لا بصفة من صفاته، بل هما صفاته اللتان لا تُوجدان في غير الذهن.

و كذا حال الجنس و الفصل. و معنى كونهما جزئى الماهية هو كونهما جزئى حدّها. و لهذا يُحملان على المحدود و لا يُحملان على الحدّ، فإن الجزء الحقيقى للشيء لا يُحمل عليه. و ذلك كالسواد الذى شارك البياض في اللونية و امتاز عنه بقابضية البصر، فإن جعله لوناً في الأعيان هو جعله سواداً فيها، إذ لو اختلف الجعلان لأمكن بقاء اللون دون السواد. و هو باطل، فإنّه إذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا اللون، و كل ما كان هذا اللون فهو هذا السواد. و لا يحتمل أن يكون هذا اللون و لا يكون هذا السواد، بل كان لوناً آخر غير هذا السواد أو سواداً آخر غير هذا، لاستحالة أن ينسلخ عنه فصل السواد و يقترب به فصل آخر أو لا يقترب به فصل أصلاً، بل يبقى

بالآخر مادة. فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادة لعدم اتحادها مع الصورة و لا يبقى بما هو جنس لاتحاده مع الفصل، و الفصل هو الصورة ذاتاً، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

١- قول الشارح العلامة: «و من العرضيات عنده»

هذا يناقض ما ذكره سابقاً عند قول المصنّف: «و أمّا اللونية و أمثالها فليست بأجزاء على قاعدة الإشراق» حيث قيّد الأجزاء بالخارجيّة و استدلّ بقول المصنّف في ما تقدّم: «و الطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنى» إلى آخره.

٢- قال ما في معناه في الفصل الآتى المعنون بحكومة أخرى في أن المشائين أوجبوا الخ.

مجرداً عن الفصل. و لهذا لا يقال: إنَّ السواد جعلَ لوناً فجعلَ سواداً، كما لا يقال: جعلَ سواداً فجعلَ لوناً، بل يقال: جعلاً بمجعل واحدٍ شيئاً واحداً في الخارج.

فالأنواع المركبة تَمَيَّزُ أجناسها عن فصولها في الخارج، بمعنى أن وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم يُغَيِّرُ وجود ما صدق عليه الفصل، و هو النفس النامية؛ بخلاف البسيطة؛ فإنَّ وجودات أجناسها لا تتغير وجوداتها و لا لوجودات فصولها و إن تغيرت في العقل و تركبت فيه، فإنَّ التركيب الذهني إنما حصل من جهة تكرّر التصوّر في العموم و الخصوص، لتشابه البياض و السواد في اللونية و تمايزهما بالقابضية و التفريق، و لأنه يمكن أن يُتصوّر السواد من حيث إنّه لون و هو عامّ، و من حيث أنّه قابض للبصر و هو خاص. فإذا كرّر التصوّران و قيّد العامّ بالخاصّ لزم التركيبُ في الذهن و إن كان بسيطاً في الخارج. فالسواد بكلّيته محسوس و كذا البياض. و ليس في ذات أحدهما ما يطابق شيئاً من الآخر في الحسّ أصلاً بل في العقل.

و إلى النوع البسيط الخارجي الإشارة بقوله: و اعلم أنَّ لونية السواد^١ أى لونية هذا اللون الخاصّ - و هو النوع البسيط - ليست لونية و شيئاً آخر، و هو قابضية البصر مثلاً - و في بعض النسخ: "ليست بشيء آخر" أى غير السواد - في الأعيان، فإنَّ جعله لوناً هو بعينه جعله سواداً أى وجودهما واحد و إلا فلو كان للونية وجود

١- قوله (ره): «و اعلم أنَّ لونية السواد»

مقصود المصنّف أنَّ النوع البسيط الخارجي كالسواد مثلاً ليست له أجزاء المهيّة كما ليست له أجزاء وجودية، لكن الدليل الذي ذكره هاهنا لا دلالة له إلا على نفي الأجزاء الخارجية عنه، إلا أنَّ الوجود لما كان عنده اعتبارياً عقلياً لا تعدّد فيه و لا تغاير إلا بالإضافة إلى الخصوصيات حَكَمَ بكون كلّ بسيط خارجي كالسواد بسيطاً عقلياً، إذ لو كانت مهيّته متقومة بالمعنيين لكان عنده موجوداً بالوجودين؛ فلا فرق في ما ذهب إليه بين تركيب المهيّة و تركيب الوجود. و أمّا عند المشائين فالوجود لما كان أمر عينياً زائداً على المهيّة و قد يكون وجود واحد عيني مصداقاً لمعان متعدّدة بنفس ذاته فجاز أن يكون الشيء بسيطاً بحسب الوجود و مركّباً بحسب المعنى.

لخصوص السواد وجود آخر جاز لحوق أي خصوصية اتفقت بها أي باللونية، إذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه كقابضية البصر مثلاً، شرطاً للونية، وإلا ما أمكنت أي اللونية، مع ما يُضادها، كتفريق البصر في البياض المضاد وغيره في الحمرة ونحوها المخالف، وهو المراد من قوله، أو يُخالفها.

وإذا لم يكن واحد من الخصوصيات شرطاً لوجود اللون، مع أن له وجوداً غير وجود الخصوصيات، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها أي باللونية بأن نستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه ونقرن به^١ خصوص البياض كاستبقاء الهبولي^٢ مع زوال صورة عنها كالهوائية وإلحاق صورة أخرى^٣ بها كالمائية. والتالي باطل، فالمقدم مثله.

فذا تيات الأنواع البسيطة الخارجية شيء واحد في الخارج لا جعلين فيها ولا وجودين. فالنوع البسيط شيء واحد في الخارج، ليس له ذاتيات متغيرة في الأعيان وإن تغايرت في المفهوم العقلي وتركت ذهنياً كما ذكرنا.

وَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّوْنِيَّةَ اعْتِبَارٌ عَقْلِيٌّ لَا يَزِيدُ فِي الْخَارِجِ عَلَى أَنْوَاعِهَا كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَغَيْرِهِمَا قَوْلُهُ: وَ أَيْضاً اللَّوْنِيَّةُ إِنْ كَانَ هَا وَجُودٌ مُسْتَقِلٌّ فَهِيَ هَيْئَةٌ أَى

١- آ: يقترن بها

٢- ج: كاستبقائنا للهبولي

٣- س: - صورة

٤- قوله: «و أَيْضاً اللَّوْنِيَّةُ إِنْ كَانَ هَا وَجُودٌ»

يعنى إن طبيعة اللونية لو كانت متحققة في الخارج وكان فصله أيضاً متحققاً لزم أن يكون السواد عرضين إن كان كل منهما قائماً بالموضوع بلا ترتب. وإن كان أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بالمجموع يلزم أن يكون السابق هو المستقل في اللونية أو السوادية. والتوالى بأسرها باطله فكذا المقدم.

وقد علمت وجه اندفاعه وهو أن اللونية وفصله متحدان في الوجود متغايران في المعنى. فالسواد في الخارج معنى مجمل أي موجود بوجود واحد، وللعقل أن يفصله إلى معنيين أحدهما يصدق عليه وعلى غيره أيضاً كالبياض وهو اللونية، والآخر يصدق

عرض، لأنَّ العَرَضَ كُلَّ موجود حالٍّ في غيره شائع فيه بالكلية. فاللونية إذا فُرِضَتْ موجودة كانت هيئة. و تلك الهيئة إمَّا أن تكون، و في بعض النسخ: "أن تؤخذ" هيئة في السواد فيوجدُ السوادُ قبلها، لاحتياج الحالِّ إلى المحلِّ، لا بها أى بالونية على ما هو المتفق عليه؛ و حينئذ لا يسمَّى السواد لوناً و لا يكون اللون أعمَّ منه، و الكلَّ باطل، أو في محله أى محل السواد، فالسواد عرضان لونٌ و فصلُهُ لا واحدٌ أى لا عرض واحد. و العقلُ يحكمُ بأنَّ السوادَ شيء واحد محسوس لا كثرة فيه. و هو عرض واحد قائم بالأجسام. فاللون نفس السواد في الأعيان و زائد عليه في الأذهان.

عليه فقط دون غيره و هو القابضية للبصر. و الأوَّل هو الجنس و الثاني هو الفصل. فالترديد الذي ذكره ساقط، لأنَّ مبناه على أنَّ وجود المعاني المتعددة في الخارج لا يكون إلا بوجودات متعددة، و هو أوَّل البحث.

قال المصنَّف في المطارحات (ص ٣٦٨): «السواد في الأعيان إن كان فيه شيان - حصّة لونية و حصّة فصلية- فهما موجودان. و يلزم أن يكونا حقيقتين [في المصدر: هيئتين] إذ لا بدَّ لكلِّ واحد من المحلِّ و يلزم منه المحالات المذكورة» قال: «ففي الحقيقة اللونية وصف اعتباري و كذا الأجناس و الفصول. فالسواد حقيقة واحدة وجودها في النفس كما هو في الأعيان، فلا ذاتي له بوجه من الوجوه أي لا جزء له. و الذي بسطنا القول فيه في الذاتي و العرضي و الألفاظ الخمسة إمَّا كان على الطريقة المشهورة، إذ لو كان اللون جزءاً للمهية لكان جزءاً في الأعيان، و كان الفصل أيضاً جزءاً آخر و كانا موجودين، إذ ليس أحد الجزئين هو الآخر و لا المجموع، فكان السواد بمجموع عرضين لا عرض واحد» انتهى كلامه.

و الجواب ما عرفت من كون الوجود هو الأصل في الأشياء. فقد يكون وجود واحد مصداقاً لحمل معان مختلفة في العموم و الخصوص بنفس ذاته. و كلّما كان الوجود أقوى و أشدَّ كان المعاني المنتزعة منه أكثر. و ستعلم أنَّ العقل بذاته كلَّ الأشياء كما هو مذهب الفيلسوف الأعظم و من تبعه كفرفوروس و متابعيه.

و الإضافات أيضاً اعتبارات عقلية^١ أى لا وجود لها فى الأعيان، فإن الأخوة مثلاً

١- قوله: «الإضافات أيضاً اعتبارات عقلية»

و اعلم أن الإضافة والقوة والاستعداد والسكون والجهل والعمى وما يجرى مجراها لا يخلو عن حظ من الوجود العيني. و وجودها العيني إنما ثبت عن صدق معانيها و حدودها على أشياء خارجية، فإن كثيراً من الموجودات يصدق عليه بحسب الوجود الخارجى أنه مضاف أو مستعد أو ساكن أو جاهل أو أعمى. نعم هى و نظايرها أشياء ضعيفة الوجود مشوبة بالأعدام والنقايس. و هذه كلها بخلاف مفهوم الكلية والجنسية و النوعية و الفصلية و مفهوم القضية و الوضع و الحمل و النقايس و العكوس و ما يجرى مجراها.

قال الشيخ الرئيس فى الشفاء بعد كلام فى المضاف: «لكن الأشدّ اهتماماً من هذا معرفتنا هل الإضافة فى نفسها موجودة فى الأعيان أو أمر إنما يتصور فى العقل، و يكون لكثير من الأحوال التى يلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن يحصل فى العقل؟ فإن الأشياء إذا عقلت يحدث لها فى العقل أمور لم يكن لها من خارج فيصير كلية و ذاتية و عرضية و يكون جنساً و فصلاً و يكون محمولاً و موضوعاً أو أشياء آخر من هذا القبيل.

فقوم ذهبوا إلى أن حقيقة الإضافات إنما تحدث أيضاً فى النفس إذا عقلت للأشياء. و قوم قالوا لا بل الإضافة شيء موجود فى الأعيان و احتجوا وقالوا: نحن نعلم أن هذا فى الوجود أبو ذلك و أن ذلك فى الوجود ابن هذا، عقل أو لم يُعقل. و نحن نعلم أن النبات يطلب الغذاء و أن الطلب نوع إضافة و ليس للنبات عقل بوجه من الوجوه و لا إدراك. و نعلم أن السماء فى نفسها فوق الأرض و الأرض تحتها أدركت أو لم تدرك.

و قالت الفرقة الثانية: أنه لو كانت الإضافة موجودة فى الأشياء يوجب من ذلك أن لا ينتهي الإضافات، فإنه إن كان يكون بين الأب و الابن إضافة و كانت تلك الإضافة موجودة لهما أو لأحدهما أو لكل منهما، فمن حيث الأبوة للأب - و هى عارضة له و الأب معروض - فهى مضافة، فيجب أن يكون للإضافة إضافة أخرى و أن يذهب إلى غير النهاية.

إن كانت هيئة في شخص أى عرضاً موجوداً في شخص كزيد مثلاً، فلها إضافة إلى شخص آخر كعمرو مثلاً، إذ الأخوة لكونها من مقولة الإضافة إنما تكون بين شخصين أو أكثر، و إضافة إلى محلها. و هو شخص زيد لما ذكرنا من كونها إنما يتحقق بين شخصين. فإحدى الإضافتين غير الأخرى لتغاير المتضائفين و استلزامهما تغاير الإضافتين، فهما غير ذاتا بالضرورة، إذ ذاتها أى ذات الإضافة الأصلية، إذا فُرِضَتْ ذاتا واحدة، و إضافتها إلى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هي أى كيف تكون الإضافتان نفس الإضافة الأصلية. فتعين أن يكون كل واحدة من الإضافتين موجوداً آخر غير الإضافة الأصلية.

ثم الإضافة التي لها إلى المحل يعود هذا الكلام، و هو أنها موجود من الموجودات مغاير للإضافة السابقة، إليها و تتسلسل أى الإضافات، على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معاً. و هو محال لزم من كون الإضافة موجودة في الخارج. فإذاً هذه أى هذه الإضافات و غيرها - بما تقدم كاللونية و الوجوب و الإمكان و الوحدة و الكثرة و الوجود و نحوها - كلها ملاحظات عقلية.

و الذى ينحل به الشبهة من الطرفين جميعاً أن يرجع إلى حدّ المضاف المطلق فنقول: هو الذى مهيته معقولة بالقياس إلى غيره. فكل شيء في الأعيان يكون بحيث مهيته إنما يقال بالقياس إلى غيره فهو من المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة. فالمضاف في الأعيان موجود. فإن كان للمضاف مهية أخرى فينبغي أن يجرّد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره. فلذلك المعنى هو المضاف بالحقيقة. و غيره إنما هو مضاف أي معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى. و هذا المعنى ليس مضافاً بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته. فليس هناك ذات و شيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى» إلى آخر كلامه. (الشفاء، الإلهيات ١٥٦)

و قد بالغ في بيان هذا المقام و تحقيقه بما لا مجال معه لأحد في الارتياب. و إنما نقلنا منه موضع الحاجة لما فيه من عظيم الجدوي و ما يسرى تحقيقه في كثير من المفهومات و ما يقع فيه التنبيه أيضاً لحال المشتقات كالموجود و الأبيض و أمثالها من جهة عدم دخول الموضوعات في معانيها و مفهوماتها كما هو رأي كثير من المحققين.

و العدميات أى الأعدام المقابلة للملكات، و لهذا مثل بقوله: كالسكون، ليعرف مراده من العدميات، أيضاً أمرٌ عقليٌّ^١ إذ ليست عدماً محضاً، لتقيدها و إضافتها إلى الملكات، و لا لها صورة في الأعيان، فإن السكون إذا كان عبارةً عن انتفاء الحركة في ما يتصور فيه، و في بعض النسخ: "فيه الحركة" أى في ما يمكن الحركة فيه، و الانتفاء ليس بامر محقق في الأعيان و لكنّه في الذهن معقول.

و الإمكان أى المأخوذ في تعريف الأمر العدمى أيضاً أمر عقلي، فيلزم أن تكون الأعدام المقابلة أى للملكات، كلّها أموراً عقلية، لتحصلها من أمور كذلك، و استحالة حصول موجود^٢ خارجي من اعتبارات ذهنية.

و اعلم أن الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسمية^٣ و لا على المجرّدات العقلية أيضاً، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهرًا، و كذا جعله عقلاً

١- قوله (ره): «و العدميات كالسكون أيضاً أمر عقلي»

السكون و العمى و الجهل و غيرها و إن كانت مفهوماتها مشتملة على أعدام إلا أن مفهوم كلّ منها تماماً يصدق في الخارج على أشياء عينية و يحمل عليها. و الحمل هو الاتحاد في الوجود. فإذا قلت: الأرض ساكنة أو زيد أعمى أو فلان جاهل فمعناه أن وجودها متحد مع وجود موضوعاتها على ما هو مفاد الحكم الإيجابي، فلا بد أن يكون لها ضرب من الوجود. و هو يرجع إلى كون الموضوع بحيث يستصحب عدم حركة أو بصر أو علم. و الوجود المسلوب عنه شيء ضرب من الوجود. فيكون هذه المعاني موجودة في الأعيان بخلاف مفهوم الكلّي و الجنس و الفصل و نظائرها، إذ ليس في الخارج ما يصدق عليه بحسب الخارج أنه كليّ أو جنس أو قضية أو ما يجري مجرى هذه، فيكون موجودات ذهنية.

٢- آ: أمر

٣- قوله (ره): «و اعلم أن الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان»

هذه كلمة حقّ عند المشائين أيضاً، لأنّ الجوهر عندهم جنس المهيئات الجوهرية. و الجنس لا يزيد في الجعل و الوجود على هيئة أنواعه، لكن المصنّف أراد به أنّها من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الأعيان كالإمكان و الشيئية.

أو نفساً هو بعينه جعله جوهرًا، إذ الجوهرية عندنا^١ ليست إلا كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحلّ. و المشاؤون عرفوه أى الجوهر، بأنه الموجود لا في

و اعلم أن معنى الجوهر الذي جعلوه جنسًا للأنواع و الأجناس الجوهرية هو قولهم مهية شيء حقها في الوجود الخارجى أنها لا في موضوع. فكل ماهية وجودها الخارجى بهذه الصفة فهى يكون من الجواهر و إن لم يكن وجودها الذهنى بهذه الصفة. فالواجب تعالى لا يكون جوهرًا بهذا المعنى إذ لا ماهية له. و ربّما عرفوه بأنه الموجود بالفعل لا في الموضوع. و هو بهذا المعنى لم يكن جنسًا لماهية شيء بل هو نحو من أنحاء الوجود المسلوب عنه الموضوع فيكون من العوارض للمهيات الجوهرية، لأن أصل الوجود عرضي للمهيات كلّها، فبإضافة معنى سلبيّ إليه لم يصّر ذاتيًا لبعضها كما لم يصّر بإضافة معنى إيجابى ذاتيًا و جنسًا للأعراض. و ربّما كان الموجود لا في موضوع مجرداً عن المهية كالوجود الأول تعالى القيوم.

١- قوله: «إذ الجوهرية عندنا»

كلّ من صفى ذهنه و راجع إلى وجدانه يعرف أن الغناء عن الموضوع و الحاجة إليه لا يعرض المهيات أنفسها إلا بحسب وجوداتها، فإنّ مفهوم الأبيض من حيث أنّه مفرّق البصر لا يستدعى أن يكون له موضوع، و مفهوم الحيوان أو الفلك من حيث مفهومها لا يستدعى أن لا يكون له موضوع بل إنّما المفتقر إلى الموضوع و المستغنى عنه نحوان من الوجود: أحدهما لذاته مفتقر إلى الموضوع و الآخر لذاته مستغن عنه. و ليس للوجود الخارجى صورة في العقل مطابقة له حتى يقال إنّما تتصوره مع قطع النظر عن وجود الموضوع له أو سلبه عنه.

إذا تقرّر هذا فنقول: إن أريد بكمال الوجود أو استغنائه عن الموضوع المعنى الانتزاعي المصدرى فلا شبهة في أنّه مفهوم عقلي. و إن أريد ما به يكمل الشيء و يستغنى عن الموضوع فهو أمر عينيّ عبارة عن الوجود المتقوم بلا موضوع. و يتفاوت الوجودات بحسب أنفسها في هذا المعنى، و هو كونها برئية الذوات عن الموضوع. و الوجود المفارق بالكلية أولى بهذا المعنى من الجسمانيّات. و أولى منه الوجود الذي لا ماهية له، لأنّ ذا الماهية يشبه ذا الموضوع في ضرب من الاعتبار. و كذا نقول: إن أريد بالافتقار إلى الموضوع المعنى

موضوع. فنفي الموضوع سلبى لا صورة له في الخارج، و الموجودية عرضية^١ لأنها أمر اعتبارى عرضى.

فإذا قال الذائب عنهم - أى الدافع عنهم من الذبّ و هو الدفع، و منه سُمّي الذّابُّ ذُبَاباً، لأنه كلما ذُبَّ أب أى مهما دُفِعَ رَجَعَ - إنّ الجوهرية أمر آخر موجود يعنى وراء هذا التعريف، لأنه ليس بحدّ تامّ و لا رسم كذلك بل هو رسم ناقص، فإذا قيل له: فاشرح لنا ذلك الأمر الآخر، يَصْغَبُ عليه شرحه. و إثباته على المنازع. و ليس هذا أوّل قارورة كُسِرَتْ في الإسلام، فإنّ من عادتهم أن يجعلوا الحقائق المعلومة - لكثرة ما لزمته من الأقوال - بمجهولة كما فعلوا بالجوهر، و اعتبره في غيره.

ثمّ إذا كانت أى الجوهرية، أمراً آخر موجوداً في الجسم^١ فلها وجود لا في موضوع، فتكون أى الجوهرية، موصوفة بالجوهرية. و يعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية من

المصدري فهو مفهوم اعتبارى. و إن أريد به الوجود المفتقر إلى الموضوع فهو أمر متحقّق في العين. و هي وجودات الأعراض المتفاوتة في الضعف و العرضية، و أضعف الجميع وجود الإضافات و ما يجرى مجراها.

١ - قوله: «نفي الموضوع سلبى و الموجودية عرضية لأنها أمر اعتبارى»

قد مرّ أنّ الجوهر بالمعنى الذى جعله المشاؤون جنساً للماهيات الجوهرية هو الماهية التى يكون وجودها الخارجى لا في موضوع. فهذا عنوان لمعنى يصلح أن يكون جنساً للجواهر. و معنى الجنس العالى الذى لا يكون فوقه جنس آخر أمر بسيط لا يمكن تعرّفه إلا بخواص و لوازم و علامات. و نفي الموضوع و إن كان عديمياً يصلح لأن يكون علامة مختصة لمفهوم الشيء مميّزة له عند العقل. فقول الذّابّ عن المشائين: إنّ الجوهرية أمر آخر موجود، معناه أنّ المعنى الذى هو جنس للمهيات الجوهرية لكونه بسيطاً غير واقع تحت جنس لا يمكن تعريفه بالحدّ التامّ و لا بالرسم التامّ لكونه مركّباً أيضاً من جنس و خاصة بل يضطرّ إلى أن يعرف بعلامات و خواصّ ينتقل الذهن منها إليه، مع علمه بأن ليس شىء من تلك العلامات ليس نفس ماهية الجوهر بل عنواناً صادقاً عليها. و هذا كلام في غاية الصحة. و صعوبة تعريف الأمور البسيطة كالجوهرية و الوجود و نظائرها ليس

بمستبعد.

١- قوله (قدّس سرّه) «ثمّ إذا كانت الجوهرية أمراً آخر في الجسم»

المعنى الجنسي كالجوهر بما هو معنى جنسى وجوده في الخارج بعينه وجود النوع كالجسم. فجوهريّة الجسم بعينها جوهرية جنسه و فصله في الوجود. و أمّا إذا اعتبر العقل المعنى الجنسي مفارقاً عن فصله فإن أخذه مطلقاً لا بشرط فهو بهذا الاعتبار من أجزاء حدّ المهية. و إن أخذه مجرداً عن القيود الفصلية بحسب الاعتبار فهو جزء المهية و مادّته، و الفصل جزئها الآخر الصوري لها. فإن كان هذان المعنيان محاذيين لجزئين خارجيين منها يكون المادّة العقلية بإزاء المادّة الخارجية و الصورة بإزاء الصورة. فالإشكال الوارد في هذا المقام هو أنّه إذا وجد نوع الجوهر يكون الجوهر جنسه القريب كالجسم المطلق المركّب مهيته من معنى الجوهر و قبول الأبعاد، و يكون أيضاً وجوده في الخارج مركّباً من مادّة و صورة كما رآه المشائون، أو لقائل أن يقول: إنّ معنى الجوهر إذا كان غير معنى الجسم بل جزئه في المهية أو في الوجود فلاحالة يصدق عليه أنّه جوهر بأيّ معنى كان، سواء كان معناه مهية وجودها لا في موضوع أو موجود لا في موضوع و إلا لصدق عليه اللاجوهر و هو العرض، فيكون الجسم أيضاً عرضاً لا جوهرًا، هذا خلف. فإذا صدق عليه أنّه جوهر فله جوهرية، و لجوهريته أيضاً جوهرية أخرى و هكذا يتسلسل. و كذا لجزئية الآخر جوهرية عندهم، حيث لا يجوزون تقوّم الجوهر بغير الجوهر، و للكلّ أيضاً جوهرية أخرى فيترتب هاهنا^(*) سلسلتان أخريان من الجوهريات إلى غير نهاية و هو محال.

و الجواب أنّ مفهوم الجوهر الذي هو جنس الجواهر لا يلزم أن يكون جوهرية باعتبار صدق الجوهر عليه بل باعتبار أنّه هو نفس معنى الجوهر و مهيته. و الذي يجب أن يصدق عليه معنى الجوهر هو الموجود من الجوهر و الفرد منه لا نفس معناه، فإنّ نفس معناه يصدق عليه نفس معناه بالحمل الأوّل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المعنى، و لا يصدق عليه بالحمل المتعارف الذي مفاده الاتحاد في الوجود.

ثمّ لا خصوصية لهذا الإشكال بهذا الموضع، لأنّه يرد على كلّ معنى جنسى يتحقّق في مهية نوعية، مثلاً الحيوان جنس للإنسان، و الإنسان مركّب المهية من مهية الحيوان و معنى الناطق. فيرد عليه أنّ مفهوم الحيوان إن كان أمراً حقيقياً غير الإنسان فهو حيوان لاحالة، فله حيوانية أخرى غير حيوانية الإنسان، و للناطق أيضاً لكون الحيوان صادقاً عليه

حيوانية أخرى و هكذا يتسلسل. و إن لم يكن مفهوم الحيوان حيواناً فيكون لا حيواناً، إذ لا يخرج عن النقيضين، فيلزم أن يكون الإنسان أيضاً لا حيواناً.

و الحلّ أنّ مهية الإنسان ليست مركبة من وجود الحيوان و وجود الناطق حتى يكون كلّ منهما ممّا يصدق عليه أنّه حيوان فيلزم منه المحالات بل مهيته مركبة من معنى الحيوان و غيره. و معنى الحيوان ليس من شرطه أن يصدق عليه أنّه حيوان أى جسم نام متنفس حسّاس متحرك.

قولك: فيكون لا حيواناً، أقول: لا فساد فيه لعدم كونه موجوداً بوجود خاصّ للحيوان. و هو الوجود الذي يصدق عليه حدّ الحيوانية. و اللاحقوانية بهذا المعنى ليس مناقضاً للحيوان بمعنى نفس المفهوم. و قد مرّ في المنطق أنّ من شرائط التناقض بين الشئين الاتحاد في الحمل أيضاً. و أمّا المركّب الخارجي من جزئين أعنى المادّة و الصورة فصدق الجوهر على المادّة هو اتحادهما في الوجود بالذات، و صدقه على الصورة أيضاً^(٢٦) كذلك إلا أنّه ربّما كان بالعرض كما هو التحقيق عندنا في الصورة النوعية البسيطة و إلا لكان لكلّ فصل فصل إلى لا نهاية. و الحقّ أنّ صدق مفهوم الجوهر على فصوله صدق معنى عارض لها في الوجود لا صدق مقوّم للمهية.

و قول القائل: إنّ فصل الجوهر لو لم يكن جوهرّاً لكان عرضاً، مغالطة نشأت من سوء الاعتبار و إهمال الحيثية، فإنّ الشئ إذا لم يكن جوهرّاً في الواقع كان عرضاً. و أمّا إذا لم يكن جوهرّاً بحسب اعتبار مهيته من حيث هي كما هو شأن ما سوى الذاتيات فلا يلزم منه أن لا يكون جوهرّاً في الواقع حتى يلزم أن يكون عرضاً في الواقع، بل ربّ مهية لم يكن بحسب نفس نفسها جوهرّاً و لا عرضاً كمهية الفصول الجوهرية و كذا مهية الأعراض التسعة، لكون مفهوم العرضية خارجة عن معانيها الذاتية.

و بما قرّرنا في معنى الجوهرية اندفع كثير من الإشكالات سيّما الواردة على وجود مهيّات الجواهر في الذهن، و لا يحتاج إلى تكلفات شاقّة ذكرها المتأخرون تارة بارتكاب أنّ الموجود في النفس من الجواهر كالحيوان و الفلك و غيرها جواهر بمعنى أنّه يصدق عليها حدود الجواهر و مفهوماتها و أنّ مفهوم الحيوان في الذهن حيوان و مفهوم الفلك فلك و مفهوم الحركة و الحرارة حركة و حرارة، و تارة بارتكاب أنّ مهيّات الأشياء تنقلب في

كونها جوهرية أخرى زائدة عليها، فتتسلسل أى الجوهرية مُترتبة موجودة معاً إلى غير النهاية، و هو محال. فالجوهرية ليست بزائدة في الأعيان.
فإذن الصفات أى التى توصفُ بها الموصوفات، كلّها تنقسم إلى قسمين: 'صفة عينية' و لها صورة في العقل كالسواد و البياض و الحركة، و صفة وجودها في العين ليس

الذهن إلى مهية الكيف، و تارة بأنّ العلم بالأشياء عبارة عن حصول أشباح و أمثلة من معانيها لا نفس معانيها؛ و تارة بالفرق بين الحاصل في الذهن و القائم به، فمعنى الجوهر حاصل في الذهن غير قائم بها، و العلم به قائم بها غير حاصل لها.
و هذه كلّها إنّما نشأت من الاحتجاب عن شهود الوجود العيني و عن معرفة أنحاء الوجودات و تفاوتها كمالاً و نقصاً، فإنّ مسألة الوجود أمّ جميع المسائل، لأنّ الوجود سارٍ في جميع الأشياء و الجهل به يسرى في غيره.

(١*) يعنى عند ملاحظة ذلك الجزء الآخر الذى هو غير معنى الجوهر و عند ملاحظة الكلّ فيتحقق سلاسل ثلاث. (آقاعلى مدرس)

(٢*) تأمل في صدق الجوهر على الصور بالعرض لتجد الهيولى متحدة معها في الوجود، إذ مباينتها معها يلازم صدقه عليها بالذات اللازم لذهاب سلسلة الفصول إلى لا نهاية. تدبر تفهم. (آقاعلى مدرس)

١- قوله: «فإذن الصفات كلّها تنقسم إلى قسمين»

هذه القسمة صحيحة بحسب المفهوم إلا أنّ مناط القسم الأوّل ما يكون القضية المعقودة من الحكم بها على شىء خارجيّة، و مناط القسم الثانى ما يكون تلك القضية ذهنية. و حينئذ في عدّ الجوهرية و اللونية و الوجود و الوحدة و العدد من القسم الثانى نظر (*) بل الحقّ أنّ هذه الأمور ممّا يتصف به الموجودات العينية بحسب الخارج بمعنى أنّ مصداق حملها على شىء هو وجود ذلك الشىء في الخارج محققاً أو مقدّراً. و لذلك الإضافات و أعدام الملكات من الصفات العينية و لها حظّ من الوجود كما مرّ. و لذلك يقتضى إيجابها ثبوت الموضوع في الخارج. فكما أنّ "زيد موجود أو أسود و الإنسان جوهر أو واحد أو كثير" يقتضى وجود الموضوع فكذلك قولنا: "زيد أعمى أو السماء فوقنا." فهذه القضايا كلّها

إلا نفس وجودها في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان مثل الإمكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا أى من الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات وأعدام الملكات.

و إذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه أى من ذلك الموجود الخارجى يطابقه، ليصح أنه منه. وأما الذي في الذهن فحسب فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهن^١ والمحمولات من حيث إنها محمولات ذهنية، لأنها كلية. والكلّى لا يوجد في الخارج، لما عرفت أن كل موجود فيه له وحدة مشخصة وهوية معينة تنفع الشركة فيها. وإذا كانت المحمولات أموراً ذهنية فلا يلزم من حملها على الموضوعات وجودها فيها ومطابقتها إياها، لما عرفت أيضاً أنه ليس كل ما يحمل على الشيء يحمل لأجل مطابقتها الصورة العينية.

و السواد عيني^٢ لأن له صورة في خارج الذهن. والأسودية اعتبار عقلية^١، لأنها لما كانت عبارة عن شيء ما قام به السواد لم يدخل فيه أى في ذلك الشيء، الجسمية و

خارجيات يستدعى وجود موضوعاتها في الخارج بخلاف قولنا: "الإنسان كلّي" أو نوع، و الحيوان جنس، و الناطق فصل^٢ لأنها ذهنيات يستدعى وجود موضوعاتها في الذهن.

(*) و إنما يصح عدّ هذه من القسم الثانى على ما ذهب إليه الشيخ الجليل المصنف (قدّس سرّه) من اعتبارية الوجود وأصالة الماهية في التقرّر، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

١- ج: الذهنيّ

٢- قوله: «و السواد عينيّ و الأسودية»

مراده أن الأسود بما هو أسود غير موجود في الخارج، لأن مفهومه مركّب من الشيء و السواد و النسبة. و الشيء و النسبة من الأمور العقلية التي لا وجود لها في الخارج، لأن مفهومها فكذلك المركّب منها.

و الحق أن مفهوم الأسود لا تركيب فيه، لما مرّ أن ذكر الشيء في تعريفات المشتقات من باب المحافظة على القواعد العربية أو من باب الاضطرار في تعريفات بعض الأمور. و هي أمور لحدودها زيادة على المحدودات كما في العبارة المنقولة عن الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس في مثل هذا الموضع حيث قال: «إن الأعراض التي يعبر عنها بما يقتضى تخصّصها

الجوهرية، بل لو كان السواد يقوم؛ و في أكثر النسخ: "تقومه" بغير الجسم لقليل عليه إله أسود، فإذا كان شيء ما له مدخل في الأسودية، و هو أمر اعتبارى عقلى؛ و كل ما

بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب أسمائها إنما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها. و أما حقائقها في أنفسها فإثما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات، و إن كانت محتاجة إليها من حيث الوجود» إلى آخر كلامه. و قد نقلنا شطراً منه في مباحث التعريفات. و قد مرّ تحقيق أن العرض و العرضى شيء واحد لا فرق بينهما إلا بالاعتبار. فالسواد إذا كان عينياً كان الأسود أيضاً عينياً، و كلاهما عارضان للجسم. هذا بحسب الوجود و ذاك بحسب المفهوم، كما أن الصورة و الفصل كلاهما ذاتيان للنوع. هذا في الوجود و ذاك في المهية.

١- قوله: «و السواد عينى و الأسودية اعتبار عقلى»

إذا كان السواد في الخارج موجوداً على حدة و بوجوده حالاً في الجسم فبمجرد أخذه مبهماً لا يحمل على الجسم حملاً بالذات أو بالعرض، و إن كان يحمل عند أخذه كذلك على أفرادهم حملاً بالذات، إذ مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود. و الامر المغاير للآخر بالوجود في الواقع لا يتحد معه بالوجود في الواقع بمجرد اعتبار العقل و حملة. و لا يصح القول بأن المعنى المبهم المحمول هو مفهوم قولنا واجد للسواد أو غير فاقد له، إذ لا إبهام حينئذ في السواد و لا حمل، بل المحمول مفهوم آخر أخذ فيه مفهوم السواد بما هو مفهوم لفظ السواد. و جزء المحمول لا يجب أن يكون محمولاً للجزئى اللاحق الصادق على الحجر. فإذاً يجب أن يصار في تصحيح هذا القول إلى القول بأن الأعراض متحدة الوجود مع موضوعاتها. و السرّ في كون الأسود محمولاً مع الجسم في الوجود و يكون السواد مبايناً غير محمول اعتبار أصل الوجود الذى هو ما به اتحادهما. و سرّه أنه في كلّ منهما و اعتبار درجته الأولى و الثانية. فبالاعتبار الأوّل يحكم بالاتحاد و هذا هو اعتبار مفهوم ذاتيات السواد لابشرط، و يعبر عنها عند الإجمال بالأسود. و بالاعتبار الثانى يحكم بالافتراق و التباين. و هذا هو اعتبار تلك الذاتيات بشرط لا و يعبر عنها عند الإجمال بالسواد، فافهم فإنه دقيق. (أقالى مدرس)

يكون لأمر عقلي مدخل في مفهومه كان كذلك، فلا يكون أى الأسودية، إلا أمراً عقلياً فحسب^١ وإن كان السواد له وجود في الأعيان.

و أما الصفات العقلية، وهى التى لا وجود لها إلا فى الذهن كالإمكان مثلاً، إذا اشتق منها و صارت محمولة^٢ كقولنا: كل جسم و فى بعض النسخ: "كقولنا جيم" هو ممكن، فالممكنة و الإمكان كلاهما عقليان فحسب أى ليس شىء منهما بخارجى، بخلاف الأسودية، فإنها و إن كانت محمولاً عقلياً، فالسواد و هو المشتق منه، عيني. و السواد وحده لا يحمل على الجوهر^٣ فلا يقال: "الجوهر سواد" بل إنما يحمل باشتقاق أو إضافة نحو أسود أو ذو سواد. و لو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح أن الجوهر ليس بعرض، لحمله^٤ عليه حمل هو هو، لا لما صح أن المحمولات كلها ذهنية، لكونها محمولاً عينياً فلهذا تعرض لبيانه على ما قيل، إذ لو صح ذلك امتنع حمل السواد مطلقاً.

و إذا قلنا: "ج هو ممتنع في الأعيان" ليس معناه أن الامتناع حاصل في الأعيان، و فى أكثر النسخ: "ليس أن له امتناعاً حاصلًا في الأعيان" بل هو أمر عقلي نضمه إلى ما في الذهن تارة و إلى ما في العين أخرى، فنقول: ممتنع في الذهن أو في العين.

١- ك: محمولات

٢- قوله: «السواد وحده لا يحمل على الجوهر»

الفرق بين السواد و الأسود - كما مر تحقيقه - إنما هو بالتعيين و الإبهام. فالأسود إن أخذ معناه مجرداً عن غيره كان عرضاً غير محمول، و إن أخذ محتملاً للأمرين كان عرضياً من شأنه أن يصدق على نفس السواد و على ما يقوم به. و قولهم: إن معنى الأسود ما له سواد أو ذو سواد لا ينافي ما ذكرناه، إذ كما يصدق على معروض السواد أو المركب من المعروض و العارض أنه ذو سواد فكذلك يصدق على نفس السواد أنه ذو سواد. و ليس من شرط ذى السواد أو ما له السواد أن يكون مغايراً له في الوجود. و التغاير بالاعتبار كاف في هذا المقام.

٣- آ: يحمله

٤- أى سواء كان الموضوع جوهرًا أو عرضاً. ١٢

و كذا نحوه أى و كذا نحو الامتناع و الإمكان من الصفات العقلية التى اشتقّ منها
كالموجود و المظلم و الساكن و أمثالها، حكمه حكم الممتنع و الممكن فى كون المشتقّ
و المشتقّ منه عقليّين، بخلاف الأسود فإنّ المشتقّ و إن كان عقليّاً لكنّ المشتقّ منه
خارجى.^١

و الصدق و الكذب فى هذا القسم بمطابقة المحمول لما فى الخارج، كما إذا حُمِلَ
الأسود على الزنجى لوجود السواد فيه و عدم مطابقتها له، كإطلاقه على الرومى
لوجود البياض فيه. و فى القسم الأوّل ليس الصدق بمطابقة ما فى الذهن منه لما فى
الخارج، إذ لا وجود له فى الخارج حتّى يطابقه^٢ الذهن بل الصدق فيه إلحاقه بما
يصلح له بخصوصه كإلحاق السكون بالجسم مثلاً و حمل الساكن عليه، لأنّ السكون
عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك. و الجسم كذلك، فيصدق حمل الساكن عليه. و

١- قول الشارح العلامة: (رحمه الله): «فإنّ المشتقّ و إن كان عقليّاً»

لو كان المشتقّ كالأسود أمراً عقليّاً غير عينيّ لما صدق على الموجود العينيّ و لا حمل
عليه، إذ الصدق و الحمل بشيء على شيء مناطه الاتحاد بينهما فى الوجود، و لما كان
الفرق حاصلًا بين حمل الأسود على الإنسان و حمل الكلّى و النوع عليه. و أمّا قوله: «و
الصدق و الكذب فى هذا القسم بمطابقة المحمول لما فى الخارج كما إذا حمل الأسود على
الزنجى لوجود السواد فيه» إلى آخره فمَنْظور فيه، فإنّ وجود السواد إذا كان مبايناً عنده
تبعاً للمصنّف لوجود الأسود فكيف يحكم بأنّه يلزم من ثبوته لشيء ثبوت الأسود له؟^(*) و
المطابقة كيف يتحقّق بين أمرين متغايرين فى المهيّة و الوجود جميعاً كما قرّره؟

فإن قيل: مفهوم الأسود ما له السواد، فإذا وجد السواد فى الجسم يكون منشأ
لانتزاعه، و المباينة لا ينافى ذلك.

و الجواب أنّ ما ذكرته لا يثبت به إلا كون السواد له دخل فى انتزاعه. و ذلك لا يوجب
كونه ما يطابقه، إذ لا يطابقه وجوداً و لا ماهية. على أنّ اختلاف الوجود فيهما على ما رآه
الشيخ فى الحقيقة اختلاف فى الوجود الذهنى و العينيّ، فأين التطابق؟ تدبّر تفهم. (آعلى
مدرس)

الكذبُ إلحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلاً، فإنه يكذب، إذ ليس من شأنها أن يتحرك. فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور، فإنه لا يعمّ الاعتبارات العقلية. فاعرفه، فإن به ينحل كثير من الشبه الواقعة في كلام المتأخرين بل المتقدمين.

و في مثل هذه الأشياء، و هي الاعتبارات العقلية، الغلط يُنشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعةً مستقلةً في الأعيان. و لغفلة المتأخرين عن هذه الدقيقة كثر هذا النوع من الغلط في كلامهم، فاعرفه لتتفطن محلّ مغالطتهم، و لتلتفت في ما وقعوا فيه.

و إذا علمت أن مثل هذه الأشياء المذكورة من قبل كالإمكان و اللوئية و الجوهرية محمولات عقلية، فلا تكون أجزاءً للماهيات العينية يعنى الحقائق الخارجية، لاستحالة أن يكون الذهني المحض الذي لا وجود له في الأعيان جزءاً مما هو في الأعيان.

و ليس إذا كان الشيء محمولاً ذهنياً كالجنسية المحمولة على الشيء مثلاً كالحيوان، كان لنا أن نلحقه في العقل بأية ماهية اتفقت كالإنسان مثلاً، و يصدق، فإنه يكذب و لا يصدق إلا إذا ألحق بما يصلح له لخصوصه كالجنسية على الحيوان، و النوعية على الإنسان؛ فإنهما صادقان دون العكس، فإنهما كاذبان. و الغرض تمهيد قاعدة الصدق و الكذب في الأمور الاعتبارية و أن مفهوماً فيها غير مفهومهما في غيرها على ما حققناه.

و إليه الإشارة بقوله: بل أى بل يصدق إذا ألحقنا الجنسية، لما يصلح له بخصوصه، أو بل لنا أن نلحقها في العقل لما يصلح له بخصوصه فيصدق حينئذ. و كذا الوجود و سائر الاعتبارات أى حكمها ما ذكرناه في أنها ليست أجزاءً للماهيات الخارجية، و أن صدقها و كذبها بإلحاقها بما يصلح له أو بغيره، لا بمطابقتها للخارج و عدمها كما هو المشهور، فإنه غلط نشأ منه شبه كثيرة يعرف ذلك من طالع كتب المتأخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيراً.

فصل

[في أن العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض]

قال أتباع المشائين: العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض. و هو صحيح،^(١) فإن العرضية أيضاً من الصفات العقلية بالبرهان الدالّ على أن لونية السواد ليست لونية و

١- قوله: «العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض و هو صحيح»

صحة ذلك القول ليست عندهم لكون العرضية من الاعتبارات العقلية^(١) بل لأنّ العرضية عبارة عن وجود الشيء في الموضوع، و الوجود مطلقاً من عوارض الماهيات، و قد قيّد هاهنا بإضافته إلى الموضوع، فيكون مفهوم العرض عرضياً للماهيات التي صدق عليها. نعم لو قال أحد: إنّ خروجه عنها إنّما هو بحسب العقل و تحليله للموجود من العرض إلى ماهيته و عرضيته أي وجود قائم بالموضوع لكان صحيحاً، لما علمت في مباحث الوجود أنّ المغايرة بين الوجود و الماهية إنّما هي في اعتبار العقل، لأنّ ما في الخارج من الإنسان مثلاً أمر واحد يصدق عليه مفهوم الوجود و يصدق عليه معنى الإنسانية، و هكذا أيضاً في الماهيات العرضية. و لو كان معنى الجوهر أيضاً كون الموجود بالفعل لا في موضوع لكان عرضاً عاماً للماهيات الجوهرية على قياس معنى العرض لكن معناها ما سبق، فيكون ذاتياً لها.

و لقائل أن يقول: ما بال الحكماء و لم يفسّروا العرض أيضاً على قياس ما فسّروا به الجوهر حتى يكون جنساً للأعراض كالجوهر جنس للجواهر؟ و ذلك بأن يقال: إنّ العرض ماهية شأنها في الوجود أن يكون في موضوع. و لعلّ سبب ذلك أنّ الاختلاف في أنحاء الوجودات يوجب الاختلاف في المهية. ثم الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي^(٢) فإنّ الكميات على اختلافها بحسب الأجناس و الأنواع لها نحو خاصّ من الوجود لذاتها. و الكيفيات أيضاً على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات. و كذا الأعراض النسبية على اختلاف معانيها لها أنحاء آخر من الوجود أضعف من الكلّ حتّى زعم بعض الناس أن وجوداتها ليست إلا في العقل، فليس للأعراض كلّها مهية مشتركة بين الجميع يتصوّرها العقل مجردة عن الخصوصيات كما في الجوهر.

شيئاً آخر في الأعيان. و ذلك بأن نبدلَ العرضية باللونية و نقول: إنَّ عرضية السواد ليست عرضية و شيئاً آخر إلى آخره.

و علل بعضهم^١ أى بعض المشائين خروجَ العرضية عن حقيقة الأعراض، بأنَّ الإنسان قد يعقل شيئاً و يشكُّ في عرضيته، فلو دخلت فيها لما أمكن ذلك، لاستحالة

(١*) لأنَّ العرضية و إن كانت بمفهومها من الاعتباريات عندهم، و لكنها بحقيقتها تكون من الوجود. و الوجود له حقيقة في الأعيان عندهم فليست عندهم من الاعتباريات على الإطلاق. (آقاعلى مدرس)

(٢*) و لايجرى هذا البيان في الجواهر نظراً إلى اختلاف وجوداتها شدة و ضعفاً كالعقل و النفس و الطبع و الهوى، فإنَّ الجوهرية بحسب الوجود الذاتي لاينتزع الا من الهوى و صورتها على البواقى و انتزاعها منها إنما هى بالعرض، فهى جواهر بالعرض لا بالذات، تدبّر تفهم فإنه دقيق و ليس لى مجال البيان. (آقاعلى مدرس)

١- قوله (قدّس سرّه): «و علل بعضهم»

لقائل أن يقول: إنَّ هذا التعليل غير جارٍ في إثبات جوهرية الجواهر كما يجرى في إثبات عرضية الأعراض بعد ما عرفت أنَّ العرضية صفة الوجود بل إنما هو عين وجود الأعراض بخلاف الجوهرية، فإنه قد تقرّر عندهم أنَّها حال الماهية، لأنَّ الجوهر جنس للجواهر.

و ذلك لأنَّ المقصود من هذا التعليل بيان خروج العرضية عن ماهيات الأعراض كما صرح به الشيخ، فيرجع إلى إثبات أنَّ وجود الأعراض زائد على ماهياتها، لا إثبات أنَّ مهية كذا هل هو عرض أم جوهر ليكون الشكُّ في عرضيته مستلزماً للشكِّ في جوهريته. فمعنى كلام المعلّل هو أننا كثيراً ما نتصور ماهية عرض من الأعراض كالسواد مثلاً و نشكُّ في عروضه الذى هو عبارة عن نحو وجوده، إذ ربّما خفى على كثير من الناس تحقّق المغايرة بين ذات العرض و عرضيته التى هى وجوده. كيف و المصنّف و كثير منهم ذهبوا إلى أنَّ حاجة الأعراض إلى موضوعاتها بحسب الماهية.

و هذا مسلك متين في إثبات عرضية كلِّ مفهوم عرضيٍّ و كذا في إثبات أنَّ وجود الأشياء مغاير لمعانيها. و كون مفهوم العرض عرضياً للأعراض ليس معناه - على ما وقع

تعقل الكلّ بدون تعقل الجزء. و لم يحكموا في الجوهرية هكذا. و هو أنّه خارج عن حقيقة الجواهر، مع جريان هذا الدليل بعينه فيه، لإمكان تعقل الشيء مع الشكّ في جوهريته.

فإن قيل: لانسليم إمكان تعقل الشيء مع الشكّ في جوهريته، فإنّ هذا إنّما يمكن في الأعراض لا في الجوهر.

قيل: إذا سلّمتم أنّ الإنسان قد يعقل شيئاً و يشكّ في عرضيته - و من شكّ في عرضية شيء يكون قد شكّ في جوهريته - فقد سلّمتم أنّ الإنسان قد يعقل شيئاً مع الشكّ في جوهريته. و إليه الإشارة بقوله: و لم يتفكّروا بأنّ الإنسان إذا شكّ في عرضية شيء يكون قد شكّ في جوهريته. و كون السواد كيفيةً أيضاً عرضي له،^١ و هو اعتبار عقلي، لما سبق من أنّ لونية السواد ليست كيفيةً و شيئاً آخر إلى آخر البرهان.

و ما يقال أى في بيان أنّ اللون ذاتي للسواد، و هو: أنّه نعقل اللون ثمّ نعقل السواد تحكّم. بل لقائل أن يقول: نعقل أولاً أنّ هذا سواد، ثمّ نحكم عليه أنّه لون و أنّه كيفية. و نحن لا نحتاج أى في بيان خروج العرضية عن حقيقة الأعراض، إلى هذا. و هو أنّ الإنسان قد يعقل شيئاً و يشكّ في عرضيته، إنّما هو قول جدلي، فإنّ إجرائهم إياه في

التنبية عليه - أنّه من عوارض الوجود لها و كمفهوم الأسود و الأبيض للجسم و كمفهوم الماشي للحيوان، بل هو من عوارض مهيأتها عند العقل. فعروضه و عرضيته لها إنّما يكونان في العقل و بحسبه لا في الخارج و بحسبه، لأنّ الوجود من عوارض الماهية عند العقل و متحد معها في نفس الأمر كما عرفت مراراً.

١ - قوله: «كون السواد كيفيةً أيضاً عرضي له»

هذا بناء على مذهبه من أنّ البسيط الخارجي لا يجوز أن يكون له تركيب بحسب الماهية. و العلة في ذلك كون الوجود أمراً اعتبارياً. و أمّا عند أتباع المشائين فنمناط كون الشيء ذاتياً لماهية كونها بحسب الوجود الذاتي مصداقاً لحمل معنى ذلك الشيء عليها. و مفهوم الكيفية صادق على السواد. و سائر الكيفيات على هذا المنوال، فيكون ذاتياً مشتركاً لها.

الأعراض دون الجواهر مع جريانه فيها جدلٌ محضٌ. و عمدة الكلام فيه أى فى خروج العرضية عن الأعراض، ما سبق أى من البرهان كما أشرنا إليه.

حكومة أخرى

[فى لزوم مجهولية الأشياء على قواعد المشائين]

و هي أن المشائين أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء، فإن ذلك إنما يلزم من قواعدهم. و لذلك قال: «أوجبوا» إذ الجواهر أى الجسمانية، لها فصول مجهولة^١ أى عندهم. و الجوهرية عرفوها بأمر سلمي لا يدل على حقيقة ما عرف به. و النفس و المفارقات أى الجواهر العقلية، لها فصول مجهولة عندهم، لا يمكن الاطلاع عليها مهما كنا فى عالمنا هذا. و أما الناطقية و نحوها مما يقال لها إنها فصول فليست بفصول، بل هى لوازم الفصول المجهولة. و العرض كالسواد مثلاً عرفوه بأنه لون يجمع البصر. فجمع البصر عرضي^٢ أى للسواد غير داخل فى حقيقته، لما عرفت من أن السواد

١- قوله (قدس سرّه): «إذ الجواهر لها فصول مجهولة»

كون الفصول مجهولة معناه - كما مرّ - أنها لما كانت مفوماتها بسيطة لا جنس لها و لا فصل لا يمكن تعريفها إلا بلوازمها و آثارها أو بتعريفات فيها زيادة للحدّ على المحدود. و اعلم أن الفصول الاشتقاقية عند التحقيق هى أعيان الموجودات. و معلوم أن الوجود مما لا يمكن معرفته إلا بآثاره و لا الاكتناه به إلا بصريح المشاهدة كما مرّ. و هذا لا يقدح فى إيراد الحدود للأشياء الجوهرية، لأن أجزاء الحدود لا بدّ و أن ينتهى إلى بسائط لا جنس لها و لا فصل فىكون تصوّرها إما من جهة آثارها أو بأنفسها من غير واسطة.

٢- قوله: «فجمع البصر عرضي»

أى لكونه من الهيئات الفعلية فىكون من مقولة الفعل، و كذا تأثر البصر عنه لآئه من مقولة الانفعال، فىكون كلّ منهما خارجاً عن ماهية السواد لكونه من مقولة الكيف. و المقولات متباينة فلا يمكن تحديد بعضها ببعض.

و الجواب ما عرفت من أن المراد من جمع البصر الذى هو فصل السواد كون السواد من شأنه جمع البصر أو انفعال البصر عنه لا نفس الجمع أو الانفعال و إلا لم يكن السواد سواداً

ليس لونية بتّة و شيئاً آخر هو جمع البصر. و اللونية عرفت حالها من أنّها أمر اعتبارى ذهنى لا وجود لها فى الأعيان. فالأجسام و الأعراض غير متصورة أصلاً، لكون فصولها كذلك. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم^١ و قد عرفت حاله من كونه أمراً اعتبارياً لا هويّة له فى الأعيان. هذا إن فرض تصوّر الماهيات بالذاتيات كما فى التعريفات الحديثة.

ثم إن فرض التصوّر باللوازم أى العرضيّة كما فى التعريفات الرسميّة، فللوازم أيضاً خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها. و هو غير جائز، إذ يلزم منه أن لا يعرف فى الوجود شيء مّا، لاستلزام عود الكلام إلى الخصوصيات الدور أو التسلسل، و استلزام كلّ منهما أن لا يعرف فى الوجود شيء مّا. و العقول السليمة تأباه، و الوجود يشهد بخلافه.

إذا لم يصادفه البصر، و ليس كذلك. و هكذا فى غيره كالرطوبة مثلاً إذا عرّفت بقبول الأشكال بسهولة و اليبوسة بقبولها بعسر ليس المراد منه نفس القبول ليكون من مقولة الانفعال بل المراد مبدأ ذلك القبول. و بالجملة أكثر القوى الجوهرية و العرضية يعرف مبادئ فصولها بآثار فعلية أو انفعالية. و المراد ما ذكرناه أى كونها بحيث يفعل كذا أو يفعل كذا لا نفس هذه النسب و الإضافات.

١- قوله: «و كان الوجود أظهر الأشياء لهم»

و لنا أيضاً بحمد الله، فإنّ ما سوى حقيقة الوجود إنّما هى مفهومات كلّية لا يكون شيء منها ظاهراً بذاته مظهراً لغيره حتى أنّ مفهوم الظهور أيضاً أمر كليّ لا يمكن أن يكون مشهوداً لأحد بذاته. و كلّ ما هو حاضر بذاته مشهود بنفسه لا يكون غير الوجود لكون وجود كلّ شيء هو حقيقته و تشخصه و ظهوره. و هو موجود بنفسه ذا حقيقة بنفسه متشخص بذاته، ظاهر بذاته. فهو إذن محض الفعلية و الظهور و التشخص كما مرّت الإشارة إليه.

و الحقّ أنّ السواد شيء واحد بسيط،^١ و قد عقل. و ليس له جزء آخر مجهول. و لا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، إذ لا أجزاء بسيطة له يعرف بها. و التعريف باللوامز غير مفيد كما عرفت. و من شاهده استغنى عن التعريف،^٢ لأنّ تصوّره ضرورى مدرك بحسّ البصر. و صورته في العقل كصورته في الحسّ^٣ أى هو بسيط ذهنى أيضاً كما أنّه بسيط خارجى. و ليس مركّباً ذهنياً أى من الذهنيات يمكن تعريفه بالأجزاء الذهنية. فالسواد و البياض بل الألوان و الأصوات و الأشكال و

١- قوله: «و الحقّ أنّ السواد شيء واحد بسيط»

هذه صفة وجود السواد، إذ وجود كلّ شيء أمر بسيط لا جنس له و لا فصل. و امتياز الوجودات إنّما هى بهوياتها الذاتية و باختلافها الذاتى بالتقدّم و التأخّر و الكمال و النقص. و هى فى ذواتها مجهولات الأسامى لا كالماهيات حيث لها أسام متعددة. و أمّا ماهية السواد أى المفهوم الصادق على نحو وجوده لذاته فهى مركّبة من معنى ذاتي مشتركة بينه و بين نوع مبائن له كاللونىة و الكيفيّة و من معنى آخر ذاتي مختص كقابضية البصر.

٢- قوله: «و من شاهده استغنى عن التعريف»

لا شكّ فى ذلك إذ ليس الخبر كالمشاهدة و لا البيان كالعيان فى كلّ شيء، لأنّ المشاهدة تتعلق بالوجود، و التعريف للماهية من جهة المفهومات الكلّية. و الوجود هو الأصل فى كلّ شيء فمن عاينه استغنى عن طلب نعته.

٣- قوله (قدّس سرّه): «و صورته فى العقل كصورته فى الحس»

فيه ما لا يخفى، فإنّ صورته فى الحس نفس وجوده له مخلوطاً بعوارض شخصية مادية من الكمّ و الوضع و الأين و المتى و غير ذلك. و صورته فى العقل مجردة عن هذه الخصوصيات كلّها و عن أنحاء الوجودات بأجمعها حتّى عن وجوده فى العقل الذى هو عين معقولته، إذ للعقل أن يلاحظ ماهية السواد مجردة عن كونها معقولة و كلّية أيضاً، و إن صدق عليها فى هذه الملاحظة أنّها معقولة و أنّها كلّية و لكن لا بحسب هذه الملاحظة بل فيها أو بحسبها هى سواد فقط، و لها ذاتياتها فقط دون عوارضها كالوجود و الكلّية و المعقولية؛ لست أقول: لا يصدق عليها شيء منها فى العقل، بل أقول: لا يصدق عليها من حيث ذاتها شيء إلا ذاتها و ذاتياتها.

الطعوم و الروائح و سائر المحسوسات البسيطة. و إليه الإشارة بقوله: فمثلُ هذه الأشياء معرفتها ضرورية لا يمكن أن تُعرَف بشيء أصلاً، فلذلك قال: لا تعريف لها. و الذى يمكن تعريفها هى الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، فإن من تصوّر البسائط متفرقة فلا بدّ و أن يعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما. فمعرفة البسائط بذواتها، و معرفة المركبات بذاتيّاتها، كمعرفة الأبيض بأثّه جسم كثيف ملوّن بالبياض. و هى معرفة ذاتية، بخلاف المعرفة العرضيّة. و هى التى تكون بالأحوال و الأفعال و الصفات كمعرفة الإنسان بصورته و لونه و شكله أو كتابته و صنعته، و معرفة الجسم بسواده و بيباضه و طعمه و رائحته و غير ذلك. و هو المراد من قوله:

بل قد يُعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرقة، فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما. و فى نسخة: "فى موضوع ما".

و اعلم أنّ المقولات التى حرّروها،^١ و فى بعض النسخ: "جرّدوها" و فى بعضها: "جزّؤوها" أى قسّموها إلى العشرة، و هى الجوهر و الكم و الكيف و الأين و متى و الوضع و الملك و الإضافة و أن يفعل و أن ينفع، كلّها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها و محموليتها؛ لما عرفت من قبل أنّ المحمولات الكلية كلّها اعتبارات عقلية، و المقولات محمولات كلية، فتكون اعتبارات عقلية. و بعضها أى بعض المقولات المشتقّ منه أى البسيط الذى منه أخذ المحمول بخصوصه أيضاً صفة عقلية كالمضاف،^٢ فإنّ الأب

١- قوله (ره): «و اعلم أنّ المقولات التى حرّروها كلّها اعتبارات عقلية»

وجّه الشارح العلامة بأنّها محمولات كلية، و الكلّى لا وجود له إلا فى العقل أو أنّها مشتقات و المشتقّ لا وجود له فى غير العقل كمّا مرّ. و يحتمل أن يكون مراده أن شيئاً من المقولات و الأجناس العالية لو كان موجوداً لكان تحت مقولة أيضاً فيوجد له تلك المقولة و يتسلسل كما أشار إليه فى مقولة الجوهر، و قد عرفت اندفاع الجميع.

٢- قوله: «كالمضاف»

سواء كان بسيطاً أم لا موجود فى الخارج. و حظّه من الوجود كونه بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر.

و الأخ، مع أنهما اعتباران عقليّان لكونهما محمولين كليّين، فالأبوة و الأخوة اللتان اشتقتا منهما أيضاً عقليّتان بخلاف الأسود، فإنّه و إن كان محمولاً ذهنيّاً و اعتباراً عقليّاً، لكنّ السواد عينيّ على ما تقدّم، و الأعداد أى و كالأعداد بخصوصها كما سبق من أنّ البسيط الذى أخذت الأعداد منه - و هو الوحدة - اعتبار عقليّ، و كلّ أى و ككلّ ما يدخل فيه الإضافة أيضاً أى من المقولات، و هى الأين و متى و الملك و الوضع، فإنّها أيضاً صفات عقليّة لأنّ الإضافة تعمّها. و هى كذلك.

و منها أى و من المقولات، ما يكون في نفسه صفةً عينيّةً. أمّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقليّ كالرائحة مثلاً و السواد، فإنّ كونهما كيفية أمر عقليّ معناه أنّه هيئة ثابتة كذا و كذا. و إن كانا في أنفسهما صفتين محقّقتين في الأعيان. و لو كان كون الشيء عرضاً أو كيفية و نحوهما ككونه إضافة و غيرها، موجوداً آخر لعاد الكلام أى

١- قوله: «كلّ ما يدخل فيه الإضافة أيضاً»

زعم المصنّف أنّ المقولات السبع غير الكمّ و الكيف داخل فيها الإضافة، و كلّ ما دخلت فيه الإضافة غير موجود في الخارج. فهى غير موجودة بزعمه إلا في العقل. و في كلتا المقدّمتين نظر، أمّا في الثانية فلما مرّ ذكره. و أمّا في الأوّل فمثل ما ذكرنا من قبل في تعريف بعض الأشياء البسيطة بلوازمها. و من هذا القبيل تعريف الأين و متى و غيرها بأمر نسبية، فإذا عرف الأين يكون الشيء بحيث يكون له نسبة إلى المكان فلا يلزم منه أن يكون النسبة داخلة في ماهيّة المعروف، و كذا قياس متى و غيره. أو لا ترى أنّ الحكماء إذا عرفوا الجوهر بما له وجود لا في موضوع فقد عرفوه بأمر سلبيّ، و لا يلزم من ذلك أن يكون مفهوم السلب داخلاً في ذاته، و كذا في تعريف القوى و الكيفيات بنسب فعلية أو انفعالية. فإذا لم يكن السلب المذكور في تعريف الجوهر داخلاً في حقيقة معناه و كذا الفعل أو الانفعال الوارد في تعريف بعض الكيفيات الفعلية أو الانفعالية داخلاً في حقيقة معناها فهكذا نقول في الإضافات الواقعة في رسوم المقولات النسبية، فإنّها غير داخلة في نفس معانيها. فعليك بالتحفّظ التام، لأنّ هذا الموضوع مما وقع الاشتباه كثيراً بين الشيء و لازمه الذى هو علامته و عنوانه.

إلى ذلك الموجود في أنه موجود آخر، متسلسلاً على ما سبق^١ من الوجه الممتنع لكونه سلسلة مترتبة إلى غير النهاية موجودة معاً، و قد بانست استحالة.

حكومة أخرى

[إبطال الهيولى و الصورة]

في فصل خصومة بين المشائين الذاهبين إلى أن الجسم مركّب من الهيولى و الصورة، و بين الأقدمين الصائرين إلى أن الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير.

قال المشاؤون: الجسم، و يعنون به الجسم الطّبيعى البسيط المتّصل بذاته في نفس الأمر كما هو عند الحسّ مثل الماء مثلاً، لبطلان تركّبه من الأجزاء التى لاتتجزّى، يقبل الاتصال و الانفصال. و الاتصال لا يقبل الانفصال، لأنّ الانفصال إن أخذَ ضدّاً للاتصال بأن يكون وجودياً و يعنى به حدوث الاثنين فالشئ لا يقبل ضده و لا يجمعه. و إن أخذَ عدماً مقابلاً للملكة احتاج إلى محلّ. و على التقديرين يكون قابلُ الانفصال محلّ الاتصال لا نفسه، إذ الشئ لا يكون محلاً لضده و لا لعدم نفسه، بل القابل هو المحلّ، كما أنّ قابل أحد الضدين هو محلّ الضدّ الآخر لا هو. و قابل العدم كالعمى هو محلّ الملكة لا هى كالبصر. و كما أنّ الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتّصال، لأنّ الشئ لا يقبل نفسه، إذ القابل غير المقبول بالبدئية، على ما يشهد به الفطرة السليمة. و إذ لا يقبلهما الاتصال و يقبلهما الجسم - مع أنّ القابل للشئ بالحقيقة يجب أن يبقى مع حصول المقبول، و الجسم لا يبقى مع قبول الانفصال، لانعدام هويته الاتّصالية التى لا يعقل دوئها - فينبغي أن يوجّد في الجسم قابل لهما، و هو الهيولى. و هى ثابتة للجسم و إن لم ينفصل بالفعل، لأنّ ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط، بل بواسطة القوة عليه. و لهذا كانت الهيولى ثابتة حال

١- قوله: «على ما سبق»

قد سبق أيضاً دفع جميع ما أورده فلا حاجة إلى الإعادة.

الانفصال^١ و قبله و بعده و ليس لها في ذاتها اتصال و لا انفصال و لا وحدة و لا تعدّد، و إلا لم تكن موضوعة و قابلة لهذه الأشياء.

و إذا كان كلّ ما هو جسم إمّا متّصل أو منفصل، و إمّا واحد أو متعدّد، فلا شيء ممّا هو قابل للجميع بجسم، بل القابل هو الهیولی، و الاتصال المقبول هو الصورة الجسميّة. و إذا رجع كلّ عاقل إلى نفسه، علم أنّ أهويّة الاتصاليّة شيء مع متّصل^٢ و ليست شيئاً قائماً بذاته. و لا يعقل ماهية الجسم دونها، فهي من مقوماته. و كلّ ما له جزء فلا بدّ له من جزء آخر، فللمتّصل جزء آخر. غير الاتصال هو القابل للاتصال و الانفصال. فهو مركّب منه و من قابله المسمّى بالهیولی، فالجسم مركّب من الهیولی و الصورة الجوهريتين، و هو المطلوب.

و قالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لاشتراكها في الجسميّة و افتراقها في المقادير أى المختلفة بالعظم و الصغر، و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فالمقدار عرض زائد على الحقيقة الجسميّة، و لأنّ جسماً واحداً كالماء مثلاً، يصغر و يكبر بالتخلخل و التكاثف أى الحقيقيين.

و الأوّل هو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن تنضمّ إليه مادة من خارج. و الثانی هو أن يُنقّص مقداره من غير انفصال شيء منه. و إذا كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير المختلفة و باقية في الأحوال غير مفترقة إلى ما يحلّها منها،^٣ فكانت المقادير أعراضاً حالة في المادة الموضوعة لها.

و يرد عليهم أمّا على قولهم: «إنّ الاتصال لا يقبل الانفصال» فبأن نقول: إنّ الاتصال يقال في ما بين جسمين^٤ فحكم بأنّ أحدهما اتّصل بالآخر. و هو الذي يقابله

١- آ: الاتصال

٢- أى مع الموصوف بالاتصال ١٢

٣- س: عنها

٤- قوله: «و يرد عليهم أنّ الاتصال يقال في ما بين جسمين»

الانفصال. و في الجسم امتداد من الطول و العرض و العمق. و الامتداد ليس يقابله الانفصال أصلاً،^١ لأنّ الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يُعقل إلا بين شيئين، و لا كذلك الامتداد. و إذا كان كذلك فإنّ عُنَى بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثانٍ، لم يمتنع أن يكون هو القابل للانفصال، لكونه غير مقابل له، و لا يتمّ البرهان. و أمّا على قولهم: «إنّ المقدار غير داخل في حقيقة الجسم» فبأن نقول: فما قولك في من يدّعي أنّ الجسم مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاث لا غير.^٢

لفظ الاتصال يدلّ بالاشتراك على معنيين حقيقي و إضافي. أمّا الأوّل فهو أيضاً لمعنيين: أحدهما كون الشيء في مرتبة ذاته صالحاً لقبول الأبعاد و المقادير من غير تعيين له في ذاته بشيء منها. و هذا فصل للجوهر و ثابت للجسم في حدّ نفسه لعدم تركّبه من الجواهر الفردة. فاتصاله بهذا المعنى عين متعلّيته لا زيادة معنى آخر. و ثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه المفروضة حدود مشتركة. و من خواصّ المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسامات الغير المتناهية. و هذا فصل الكمّ يتقوم به ما سوى العدد. و ممّا يدلّ على تغاير هذين المعنيين قول الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «أمّا الكميات المتصلة فهي مقادير الأبعاد. و أمّا الجسم الذي هو الكمّ فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة». (الشفاء، الإلهيات ١١١)

و أمّا ما هو صفة إضافية فهو أيضاً لمعنيين: أحدهما كون مقدار أو ذى مقدار متّحد النهاية بآخر مثله سواء كانا متعددين في الوجود أو في التوهّم فقط. و الثاني كون الجسم بحيث يتحرّك بحركته جسم آخر كاتصال الأعضاء بعضها ببعض. و المعنى الأوّل منهما من عوارض الكمّ المتصل بل من لوازمه.

١- قوله: «و الامتداد ليس يقابله الانفصال أصلاً»

الامتداد و إن لم يكن مقابلاً للانفصال تقابلاً بالذات لكن لا ينفكّ عمّا يقابله بالذات لما عرفت أنّ الاتصال الإضافي بالمعنى الأوّل من لوازم الامتداد و الاتصال بالمعنى الحقيقي. فزوال الاتصال الإضافي مستلزم لزوال الاتصال الحقيقي و سيأتيك زيادة إيضاح.

٢- قوله (قدّس سرّه): «فما قولك في من يدّعي أنّ الجسم مجرد المقدار»

و قول القائل: إنها أى الامتدادات الثلاثة أعراض لتبدل الطول و العرض و العمق على شمعاً مثلاً أى مع بقاء الحقيقة الشمعية، و الزائل غير الباقي، فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم، فهى أعراض زائدة عليها؛ و هو المقدار الذى يقبل الامتدادات، فلا يكون الجسم مجرد المقدار، لأنه جوهر، و هذا عرض قائم به، ليس إلا دعوى أى مجردة عن البرهان.

و يتحقق ذلك بأن الشمعة مثلاً إذا تبدل عليها الطول و العرض و العمق ففيها أمر ثابت و أمر متغير. فالثابت هو الذى لا يزداد و لا ينقص عند تبدل أشكالها، فإنه ينقص من العرض بإزاء ما يزداد فى الطول و بالعكس. فليس فى المجموع زيادة و لا نقصان فلا تغير فى القدر. و المتغير هو ذهاب آحاد المقادير فى الجهات، لأن الطول قد يزيد و ينقص عما كان و كذا العرض و العمق، بخلاف المقدار الذى هو نفس الشمعة، فإنه لا يتغير أبداً عن ذلك القدر بتغير أشكالها.

لو كان الجسم مجرد المقدار الجوهري لكان تفريقه إلى جسمين إعداماً له بالكلية و إحداثاً لجوهريين آخرين من غير مادة، إذ لا شبهة لأحد فى أن المقدار الكبير غير المقدار الصغير بالعدد و التشخص لا أقل إن لم يكن بالماهية و النوع. و كل حادث زمانى مقتدر إلى مادة سابقة يحمل إمكانه، و لكان الجسم غير قابل للحركة الكمية كالتدخل و التكاثر الحقيقيين و كالنمو و الذبول و غير قابل أيضاً للأشكال المختلفة، فإن المستدير من الشمعة إذا صار مكعباً يتبدل الجسم التعليمى منه لا محالة لا مجرد أن تبدل أشكال الشمعة يوجب انفصلاً بين أجزائها ليرد عليه المنع الذى ذكره المصنف بل لأن المقدار الجرمى أمر ممتد ذو نهايات. و تبدل نهاياته يوجب تبدل نحو وجوده الشخصى، إذ لا يتصور له وجود إلا بنحو التناهى و التشكل. و ليس طوله و عرضه و عمقه بأمر زائدة على ذاته، إذ لا يزيد به مجموع الخطوط الثلاثة بل يزيد به أمر بسيط هو بذاته قابل لفرض خطوط طولية و أخرى عرضية و أخرى عمقية، فإذا تبدل شكله لم يبق هو فى ذاته بالصفة التى كان عليها. نعم يبقى له معنى كونه بحيث يمسح بكذا و كذا. و هذا معنى كلى يصدق على أجسام مختلفة العدد متفاوتة الهيئات و النهايات.

و إذا كان كذلك فهذا القائل إن جعل هذا المقدار أى المتغير الذى هو أحد المقادير، ذاهباً في بعض الجهات عرضاً فهو مسلّم، لأنّه عرض في المقدار الجوهرى الذى هو نفس الجسم، لكن لا يلزم منه كون الجوهرى كذلك. و في أكثر النسخ: "عرض" بالرفع، و فيه نظر.

و إلى ما ذكرنا أشار بقوله: فلا يلزم منه أن المقدار نفسه - و هو الثابت القائم بذاته الذى لا يتغير - عرضي للجسم أى خارج عن حقيقته، أو عرض أى غير قائم بذاته بل بغيره. و إنّما لم يقتصر على أحدهما لأنّ مطلوبه - و هو أن المقدار نفس الجسم - يحصل بهما. و هو أن لا يكون المقدار عرضاً و لا خارجاً عن حقيقة الجسم لا بأحدهما.

و استدللّ على أنّه ثابت لازم غير متغير و لا منفك بقوله: فإنّ ما يزداد في الطول عند المدّ يُنقص من عرضه، و كذا ما يبسط في العرض يُنقص من طوله، فيتصل في المدّ بعض أجزاء كانت متفرقة و يفترق بعض ما كانت متصلة. فذهاب المقدار الذى هو الجسم، في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له أى عرض ثابت غير متبدل بتبدل الأشكال. و آحاد الذهاب في الجهات عرضي متبدل،^١ و الجسم ليس إلا نفس المقدار أى الثابت في الأحوال كلّها على معنى أنّه لا يزيد على ما كان و لا ينقص منه عند تبدل أشكاله^٢ بل الذى يزيد و ينقص هو بعض امتداداته، كما قال: و الامتدادات الثلاثة أى المتبدلة، هي ما يؤخذ^٣ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات.

(١- قوله: «و آحاد الذهاب في الجهات عرضي متبدل»

إن أراد أنّه زائد على طبيعة المقدار النوعى فمسلّم، و إن أراد به أنّه زائد على هوية المقدار التعليمي فغير مسلم، إذ هو بعينه نحو من أنحاء وجوده، و تبدله يوجب تبدل شخص المقدار الجرمي. فلو لم يكن قابل آخر غير المقدار لكان زوال الجوهر و حدوده غير مقتربين إلى مادة. و هذا خلاف ما ارتكز في مدارك الحكماء.

٢- س: أشكال

٣- آ: يوجد

و لا يصح الاستدلال على عرضية المقدار بالتبدل، لتبدل الامتداد الجوهرى أيضاً، فإنَّ عدم تبدله إلى جهة من الجهات ممتنع، فإنَّ الامتداد الجوهرى المتشخص المتناهى إذا بقى بحاله و لم يتبدل فى قطر فى حال صغره كما كان فى حال كبره؛ يلزم أن يكون للقطر الصغير امتداد آخر أكبر منه يفضل عليه مع قيامه به، هذا خلف محال.

و إذا كان هذا النوع من التبدل لا ينافى جوهرية الامتداد الجوهرى و لا يستلزم عرضيته، فكذلك تبدل المقدار الجوهرى الذى هو حقيقة الجسم. هذا إن سلّم أن ذلك المقدار يتبدل. و ليس كذلك لما علمت من ثباته و عدم تغييره بزيادة و نقصان، و إنما المتغير مقدار جوانب الشععة لا مقدار نفسها الذى هو نفسها، فاعرفه هكذا فإنه دقيق نفيس.

و الحق أن المقدار الجوهرى لا يتبدل بمعنى أنه لا يزيد مقدار مجموعه و لا ينقص بتبدل الأشكال، لا بمعنى أنه لا يتبدل فى بعض أقطاره، بل يتبدل كالامتداد الجوهرى بعين ما ذكر فيه.

و قولهم: «الاتصال لا يقبل الانفصال» صحيح إذا غنيَ به الاتصال بين الجسمين،^٢ فإنه لا يقبل الانفصال من حيث هما متصلان، و إن غنيَ بالاتصال المقدار، فيمنع أن

١- ج: للقدر

٢- قوله (ره): «صحيح إذا غنيَ به الاتصاف بين الجسمين»

إذا كانت حقيقة الجسم عبارة عن مجرد جوهر اتصالى مقدارى كما هو عند المصنف، و لا شبهة لأحد فى أن مقدار الكل غير مقدار الجزء و مقدار الذراع مثلاً غير مقدار نصف الذراع و إلا لجاز حمل أحدهما على الآخر و ليس كذلك، فكان الذراع الواحد عند الاتصال موجوداً بوجود واحد و عند الانفصال موجوداً بوجودات متعددة. و وحدة الاتصال تنافى كثرة الاتصال. و لا يمكن أن يكون موضوع الوحدة و الكثرة التى بإزائه شيئاً واحداً من كل الوجوه. فهاهنا عند الاتصال شىء واحد و شىء يقبل التعدد. و لا يمكن أن يكون نفس ما هو الواحد نفس ما يقبل التعدد بالذات. فجهة الوحدة غير جهة الكثرة^(*) و غير جهة قبول الكثرة، فلا بدّ فى ذات الجسم من شيئين أحدهما باق و الآخر زائل.

المقدار لا يقبل الانفصال، فإنّ المقادير بأسرها عند عدم المانع تتصل تارة و تنفصل أخرى، و هي القابلة للأمرين. و استعمال الاتصال بإزاء المقدار يوجب الغلط، لأنّه اشتراك في اللفظ، فيوهم أنّ المراد منه الاتصال الذي يُطله الانفصال. و ليس كذلك لما عرفت.

و قول القائل: "إنّ الأجسام تشاركت في الجسميّة و اختلفت في المقدار فيكون أى المقدار خارجاً عنها" كلام فاسد،^١ فإنّ الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق، و الجسم

ثمّ لا شبهة في أنّ الجسم الذى طرء عليه الانفصال قد زال عنه شيء، فالزائل إمّا نفس الجوهر الاتصالي فيكون التقسيم إعداماً بالكليّة من غير بقاء سنخ واحد و إحداثاً لجوهرين آخرين من غير مادة قابلة، و إمّا جزئه فله جزء آخر و هو المطلوب، و إمّا أمر عارض؛ فهذا العارض إمّا من باب النسب و الإضافات، و النسبة الموجودة لا يكون إلا بين شيئين متغايرين في الوجود. فإذا كان كلّ تقسيم يوجب زوال نسبة و حدوث أخرى و الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية بالقوّة. فيلزم من ذلك أن يكون للجسم واحد أجزاء غير متناهية لها إضافات غير متناهية، و قد ثبت استحالة. و أيضاً لو كان الجسم عند عروض القسمة أمراً واحداً بالشخص و يكون القسمة و التعدّد في أمر عارض له لزم اجتماع المثليين في موضوع واحد، و قد برهن على امتناعه. فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ تكثير الواحد و توحيد الكثير من الجسم يستدعى تركيباً فيه و اثنيّة في ذاته.

(*) إذ جهة قبول كلّ شيء يناسب ذلك الشيء و إلا لزم جواز كون كلّ شيء جهة قبول لكلّ مقبول و هو كما ترى. (آقاعلى مدرس)

١- قوله: «إنّ الأجسام تشاركت في الجسميّة و اختلفت في المقدار»

صحّة كلام هذا القائل على تقدير أنّ طبيعة الجسم بما هو جسم لا تقتصر في حدّ معناها إلى انضياغ معنى آخر يحصل معناها و يقوم ماهيتها لذاتها. و طبيعة متحصّلة نوعية أى بالمعنى الذى هو مادة للمركّبات و غير محمول عليها ليس اختلافها إلا بالعوارض و الخارجيات. فحينئذ يمكن لأحد أن يحكم بأنّ ما به الاتفاق في الجسميّة غير ما به الاختلاف في المقدارية. هذا بخلاف طبيعة المقدار حيث لا تحصّل لها في نفسها إلا بحسب مراتبها و حدودها.

الخاصّ بإزاء المقدار الخاصّ. وإذا كان كذلك فإن أراد بالجمعية: الجمعية الخاصة فلا نسلم اشتراك الأجسام فيها، وإن أراد العامة المطلقة المشتركة بين الكلّ فمسلّم اشتراك الأجسام فيها، ولكن لانسلم اختلافها في المقدار الذي بإزائها، لاشتراكها في مطلق المقدار واختلافها بالمقدار الخاصّ الذي هو بإزاء الجسم الخاصّ.

وما هو إلا كمن يقول: المقادير الخاصة في الصّغر والكبر مختلفة^١ وتشارك في أنّها مقدار. فافتراقها بالصّغر والكبر ليس إلا بشيء غير المقدار حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار، لاشتراكهما في المقدار.

وهو فاسد، فإنّ المقدار إذا زاد على المقدار لا يجوز أن يقال: زاد بغير المقدار، إذ لا تفاوت في المقادير إلا بالمقدار، فالتفاوت بنفس المقدارية، ولأنّ أحدهما أتمّ والآخر أنقص^٢ وهذا أى هذا التفاوت، كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف والحرّ الأشدّ و

١- س: مختلف

٢- قوله (قدّس سرّه): «و لأنّ أحدهما أتمّ والآخر أنقص»

زعم الشيخ (قدّس سرّه) أنّ التفاوت قد يكون بين شيئين بحسب تمام و نقص في ماهيتهما المشتركة بلا اعتبار قيد آخر فصلّى أو عرضى. والحقّ أنّ مفهوم الشيء الواحد لا يتفاوت بحسب معناه بل التفاوت في الأشدّ والأضعف بأنحاء المحصولات والوجودات، لأنّ الوجود مما هو متفاوت في الكمال والنقص والتقدّم والتأخّر كما برهن عليه سابقاً. فالمقدار الزائد يخالف المقدار الناقص في نحو الوجود. أو لا ترى أنّ وجود الواجب أقوى من وجود الممكن من غير ماهية مشتركة (جلّ عن ذلك). و وجود الجوهر أقوى من وجود العرض من غير ماهية مشتركة بينهما. وبالجملّة لا شكّ في أنّ المقدار الزائد غير المقدار الناقص المفصول عنه بحسب الوجود لا بحسب الماهية المقدارية، كما أنّ السواد الشديد غير السواد الضعيف في الوجود. وكما أنّ السواد الشديد مشتمل على المراتب الضعيفة بالقوّة لا بالفعل فكذا المقدار الزائد مشتمل على ما دونه من المقادير بالقوّة لا بالفعل. ثمّ إذا جزئ المقدار أو اتصل بمقدار آخر اتصالاً وحدانياً حصل بالفعل مقدار ما كان بالقوّة و صار بالقوّة ما كان بالفعل. وكذلك السواد إذا استحال بالاستدّاد أو التضعّف صار ما بالفعل بالقوّة و ما بالقوّة بالفعل. و الماهية لا تتحرك في نفسها بل من شأن الوجود أن يتطوّر في

الأضعف. ولا أعني بالنور الأشدّ والحرّ الأشدّ إلا أشدّيته^١ في القدرة و الممانعة و غير ذلك أى ممّا يقال فى معنى الأشدية كالصلابة ونحوها.

و ليس شدة النور و ضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة، إذ الظلمة عدمية فلا يكون لها أجزاء، و لا أجزاء مظلمة أى و لا لمخالطة أجزاء مظلمة، فإنّ كلامنا في ما يحسّ من النور و ما ينعكس على أملس كالمرآة من تير بل أى بل شدة النور تامة و كمال له أى للنور في الماهية. و المراد من تامة الشيء حصول ما يمكن له من الزيادة، و من كماله حصول ما يمكن له من الفضائل. ففي الطول أيضاً هكذا أى هكذا يكون الحال، فإنّ هذا الطول إذا كان أعظم من ذلك الطول، فإنّه أتمّ في طوّلته و مقداريته. و الزيادة أيضاً طول و كذا مقدار أيضاً، لا أنّها غير طول و غير مقدار، فإنّ زيادة الطول على الطول بنفس الطول.

فإن لم نسّم هذا أى العظم في الطول: شدة في الطول، بسبب أنّ هاهنا أى في الطويل بل في المقدار، يمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة و الزائد أى و إلى قدر الزائد بخلاف الأتمّ بياضاً، فإنّه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين؛ و هما الأتمّ بياضاً و الأنقص بياضاً، فإنّ التفاوت بينهما- و هو زيادة بياض الأتمّ على بياض الأنقص- لا ينحصر و لا يتعيّن في الأتمّ بخلاف الأتمّ طولاً مع الأنقص، لانحصار التفاوت بينهما و تعينه في الأتمّ كالأشدّ بياضاً، فإنّه لا ينحصر فيه التفاوت بينه و بين الأضعف بياضاً؛ فيجعل

الأطوار و يتشأن في الشؤون. فالموجود للشيء إذا تبدّل نحوه بنحو آخر فلا بدّ هاهنا من جهة بها يرتبط الأوّل بالثاني، إذ لا يمكن أن يكون ما هو الزائل بعينه هو الأمر الباقي، ففيه تركيب من أمر باق و أمر زائل. و ليس الأمر الجامع بينهما الرابط لهما هي المهية المشتركة العامة، لأنّها مما لا يبقى بالعدد بين الأمرين، إذ العامّ لا تحصّل له و لا هوية له بالذات إلا بغيره. و أيضاً لو كان المقدار المتصل مشتملاً بالفعل سابقاً على التقسيم على ما حصل بالتقسيم لزم اشتماله على أجزاء غير متناهية حسب قبوله للانقسام إلى غير النهاية. و هو محال كما بيّن في موضعه عند إبطال مذهب النظام.

١- س: شدته

٢- آ: لا كشدة

الجامع الأتمية دون الأشدية ليشمل الكلّ ولا يختصّ بالبعض. فكما يقال: هذا البياض أتمّ من ذلك البياض كذلك يقال: هذا النور أو الجسم أو السطح أو الخطّ أتمّ من ذلك النور أو الجسم أو السطح أو الخط. ولا مشاحة في الأسامي، لأنّ هذا نزاع فيها بالحقيقة على ما أشار إليه بقوله: «فإن لم يسمّ هذا شدة في الطول» بالسبب المذكور.

فحاصل الكلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأنّ الأجسام الخاصة هي المقادير الخاصة. وكما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق وافترت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسميّة أي المطلقة، وافترت بخصوص المقادير، وفي نسخة: المتفاوتة أي بالجسميّات المخصوصة المختلفة.

وأما التخلخل والتكاثف فلا يشملهما بالمعنى الحقيقي. وهو أن يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء إليه أو ينقص من غير نقصان شيء منه، ولا ما استدّلوا به عليهما. وهو أنّ المقدار عرض حالّ في المحلّ الذي لا مقدار له. ونسبته إلى جميع المقادير متساوية، فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للمقدار الكبير. وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وضرورة العظيم صغيراً من غير انفصال شيء منه، والصغير عظيماً من غير انضمام شيء إليه، لأنّ المقدار هو نفس الجسم؛ وهو المادّة والمحلّ. فزيادة المقدار هي زيادة الجسم والمادّة والمحلّ، ونقصانه هو نقصانها. وعلى هذا يستحيل أن يزيد مقدار الجسم أو ينقص دون انضمام شيء إليه أو انفصال شيء منه، لأنّه جوهر وليس عرضاً حالاً في شيء، ليلزم ما ذكره بل تُسلّمهما بالمعنى المجازي، إذ ليس أي التخلخل والتكاثف، إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها وتحلّل الجسم اللطيف بينها أي بين الأجزاء. وذلك في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج، أو تحلّل الجسم اللطيف منها أي انفصاله عنها. وذلك في التكاثف كالمنتفش الأجزاء إذا اندمجت أجزاؤه أو مختلف الأجزاء إذا تحلّل لطيفها وانضمت.

وأما ما قيل في القمّمة الصياحة أي من دلالتها على التخلخل الحقيقي، وذلك لأنّها إذا ملئت ماءً وأحكمت صمائها ووضعت في النار وتسخت شديداً أنشقت. وليس الشقّ بزيادة المقدار أي مقدار ما فيها بسبب دخول النار، إذ ليس فيها مكان لفاس، وما الذي ألجأها إلى أن يدخل في أضيق موضع من شأنها البروز عنه، ليلها

بالطبع إلى جهة العلو، فلذلك صوّب قولهم: إنّ النار لاتدخلها و قال: فذلك صحيح. و إذا لم يكن الشقّ بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ماء القُمّمة بالتخلخل، و هو المطلوب.

و لما لم يكن هذا التردد منحصرّاً قال: و أمّا الشقّ فليس كما ذكره المشاؤون من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدّدة للأجزاء، فإذا اشتدّت مالت جوانبها أى جوانب الأجزاء إلى الافتراق. و مانعها الجسم أى جسم القممة، و الميل ذو مدد، لاشتداد التسخّن، و الخلأ كما تبين في الكتب. ممتنع. فبميلها أى ميل الأجزاء إلى الافتراق و ضرورة عدم الخلأ، مع عدم جسم لطيف يتخلّل بين الأجزاء فيُسدّ الخلل الحاصل بينها بالتبدّد، تشقّ القممة لا بمحصول مقدار أكبر، ليثبت التخلخل الحقيقي.

و أمّا ما يقال في إثبات التخلخل و التكاثف الحقيقيين أيضاً، و هو أنّه يُمَصُّ القارورة فتكَبُّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها، لاستحالة الخلأ، لكنّه يتخلخل بالمصّ. و لهذا يدخل فيها الماء بعد المصّ و لا يدخل قبله، فإنّ الماصّ يجذب الهواء و يأخذ منه بالقسر. فلولا حصول التخلخل لزم الخلأ، و هو محال. و لهذا يذكر هذه الحجة على التخلخل عند المصّ و على التكاثف عند الكبّ بعد المصّ، فيتكاثف الهواء أى المتخلخل ليتمكن دخول الماء فيها، و إلّا لزم تداخل الأجسام، و هو محال، لكنّ التكاثف غير مسلّم، فإنّ بعد المصّ لا يُمكن الحكم بأنّ عند دخول الماء ما خرّج شيء من الهواء بل يُخرجه دخول الماء، لا لما ذكره بل لكثافة الماء و لطاقة الهواء المتسخّن بالمصّ و انفعاله عن برودة الماء و هربه عنه إلى داخل القارورة و خروجه من مسامّها. فلهذا يدخل فيها الماء لا لتكاثف الهواء. و على هذا لا يدلّ المصّ على التخلخل، لجواز دخول الهواء من مسامّها، كما لم يدلّ الكبّ على التكاثف، لجواز خروجه من المسامّ.

و هذا و إن كان فيه بُعد، لكن ما في المتن أبعد منه. و هو قوله: و يبقى له منفذٌ ما لا يتعسرّ معه الخروج و يُشاهدُ كما قد نشاهدُ أحياناً خروج الهواء من كيزان ضيقة

الرؤوس منغمسة في الماء بالبقبة، لهرب الهواء عن الماء و مقاومته إِيَّاه في المكان^١ الضيق، فيضغطه و يسمع له صوت. و قد ذكر المصنّف في بعض كتبه أنّه قد شوهد عند الكبّ الحباب الدالّ على خروج الهواء، و ذكر أيضاً أنّه جرّب رشح بعض الأدهان من الزجاج، فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو ألطف من الدهن.

و لا يمكننا أن نحكم بأنّ الماصّ لا يعطي من الهواء بقدر ما يأخذ حتى يلزم التخلخل بعد المصّ. و على هذا فلا يدلّ الحجّة على التخلخل أيضاً كما لم يدلّ على التكاثف. و مثل هذه الأشياء، و هي عدم خروج الهواء عند دخول الماء و عدم إعطاء الماصّ من الهواء بقدر ما يأخذ، يعسرّ علينا ضبطه بالمشاهدة. فلا يمكن للمشائين أن يثبتوا مذهبهم في مسألة القارورة بمشاهدتهم خروج الهواء بالمصّ و عدم خروجه بالكبّ في القارورة، فإنّ ذلك يعسر عليهم. و لا يفيدهم مشاهدة دخول الهواء بالنفخ في القرية المجتمعة الأجزاء و خروجه عنها بالمصّ، إذ لا يلزم من صحّة وقوع شيء عند عدم مانع، صحّة وقوعه عند لزوم محال أو أمر مانع، لأنّ أجزاء القرية تتباعد بالنفخ فيدخلها الهواء و تتقارب بالمصّ فيخرج منها الهواء، بخلاف أجزاء القارورة، إذ لا يمكن أن يتسع باطن القارورة بالنفخ أو يضيق بالمصّ. و إذا كان كذلك فربما منع من نفوذ ما ينفذ في غير القارورة أو من خروج ما يخرج من غيرها، فينفخ و لا يدخلها الهواء، لا تمتنع الاتّساع أو المصّ^٢ و لا يخرج، لضرورة عدم الخلا.

و نحذّر أنّه لو كان التخلخل متصوّراً كما يقولون بزيادة المقدار أي لا بانضمام شيء إليه، لزم منه تداخل الأجسام. فإنّ المقادير إذا ازدادت و العالم قبله أي قبل ازدياد المقادير، و في نسخة: "قبلها" أي قبل المقادير الزائدة، كلّ ملاء، و لا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أخرى متباعدة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة. و هذا عند الطوفانات العظيمة المائيّة أظهر، لأنّه إذا

١- ج: الموضع

٢- س، آ: تمصّ

ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام شيء إليه من خارج، و لم تُنقص مقادير غيره من العناصر و المركبات، لزم التداخل بالضرورة.

فإن قيل: إنما يلزم التداخل لو لم تُنقص مقادير بعض الأجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى الزيادة و النقصان.

قلنا: النقصان بسبب التكاثر باطل، لبطان التكاثر بل الهوى التي بُنى التكاثر عليها. و النقصان بسبب اندماج الأجزاء لا يعادل الزيادة في الطوفانات العظيمة المائية على ما يشهد به الفطرة الصحيحة. و فيه نظر بعد.

ثم القممة الصالحة التي عليها اعتمادهم أى في إثبات التخلخل الحقيقي، إذا فرضت مُمتلية، أ يزيد المقدار فيها ثم تنشق؟ أو تنشق ثم يزيد المقدار؟ فإن كان تنشق القممة ثم يزيد المقدار، فالشق ليس للتخلخل كما علّوه به. و إذ ذاك فلا يتم الاستدلال بها على التخلخل الحقيقي. و كذا إن كانا أى ازدياد المقدار و الشق، معاً، فإن الشق يكون سببه شيئاً آخر متقدماً عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون، أعنى ازدياد المقدار الذى فرض معه.

و إن زاد المقدار أولاً، اجتمع زيادة المقدار مع صحة القممة، فيلزم منه التداخل أى تداخل البعد الذى زاد بسبب زيادة المقدار على بُعد باطن القممة مع بُعد جرم القممة.

فإن قيل: لانسلم أنه لو تقدّم زيادة المقدار على الشق لزم التداخل. و إنما يلزم ذلك إن لو كان تقدّمها عليه بالزمان. أمّا إذا كان تقدّمها عليه بالذات - و هما معاً

١- قوله: «فيلزم منه التداخل»

لقائل أن يقول: يجوز أن يكون الاستعداد الشديد الحاصل بالتسخين لزيادة مقدار ما في القممة هو السبب لحصول الشق لا لزيادة بالفعل ليلزم التداخل، إذ كثيراً ما يفعل الاستعداد الشديد للشيء القريب من الفعل ما يفعله ذلك الشيء. كيف و ما ذكره المصنف يجرى في أصل اندفاع الأجزاء و تبديدها الموجب لانشقاق القارورة بل في كل جسم يدفع جسماً آخر و يميله بعين ما ذكره.

بالزمان - فلانسلم لزومه. و إليه أشار بقوله: و إن قيل: إنه يتقدم^١ على الشقّ زيادة المقدار بالذات.

لا يقال: لو تقدّمت عليه بالذات لزم إمكان التداخل، إذ الشقّ يجب بعدها، لأنّ وجوب المعلول بعد وجوب العلّة، فيمكن معها. و كلّ ما هو ممكن الكون فهو ممكن اللاكون، لكن إمكان لاكون الشقّ مع الزيادة هو إمكان التداخل معها، فيكون التداخل ممكناً بحال ما، و قيل: إنه ممتنع لذاته.

لأنّا نقول: لانسلم لزوم إمكان التداخل. و ذلك لأنّ الممتنع لذاته لا يمكن لغيره. و أمّا الممكن لذاته فقد يجب و يمتنع لغيره. و هاهنا وجوب الشقّ و عدمه مع وجود زيادة المقدار و إن كانا ممكنين لذاتيهما، لكنهما ليسا بممكنين معها أى مع إمكان الزيادة، لأنّ الشقّ واجب بالغير و هو زيادة المقدار، و عدمه ممتنع بالغير و هو امتناع التداخل. و إذا امتنع عدم الشقّ مع الزيادة لم يمكن معها. و على هذا لا يلزم إمكان التداخل، لا بناء لزوم إمكانه على ثبوت إمكان عدم الشقّ مع الزيادة و لم يثبت.

قوله: «كلّ ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون» مسلم إن أريد به ممكن الكون في نفس الأمر، و ممنوع إن أريد به ممكن الكون مع شيء، لأنّ المعلول ممكن الكون مع العلّة و ليس ممكن اللاكون معها. ثمّ الشقّ مع زيادة المقدار ممكن الكون و اللاكون لذاته و إن لم يكن معلولاً لها. فلو صحّت الحجة لزم إمكان التداخل مطلقاً، و هو محال، بل يقال:

فكذا نقول: في ميل الأجزاء أى أجزاء ما في القمّمة، إلى التفريق أى الشقّ. و هو أن ميلها يتقدم على الشقّ بالذات. و إذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا. و هو أن ميل أجزاء ما في القمّمة إلى افتراقها و تفريق القمّمة إن كان بعد تفريقها أو معه، فلا يكون تفريقها بالميل على ما زعمتم. و إن كان قبله يلزم الخلأ، لتفرّق أجزاء ما فيها من الوسط إلى الجوانب و عدم ما يخلفها في الوسط، لأنّ الخلأ إنّما كان يلزم لو كان تقدّم ميل الأجزاء على التفرّق و التفريق بالزمان. أمّا إذا كان بالذات على ما

قلنا فكلّا.

ثمّ لما كان الميل ممّا يحدثُ دفعةً فيجوز تقدّمه على الشقّ بالذات، بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين، لحصولها قليلاً قليلاً، لوقوعها بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية؛ فلا تحصل الزيادة الموجبة للشقّ إلا بعد زيادات غير متناهية، فيسبق التداخل الشقّ على قاعدتكم، و هو محال.

و إن رجعتم عن مذهبكم و قلتم: إنّ المقدار الأكبر لا يحصل شيئاً فشيئاً، بل يبطل الأوّل دفعة و يحصل الثانى كذلك، فحصول الأكبر فى مادة الأصغر إن كان دون انبساطها بالحركة ليطابقها المقدار الأكبر، و هى لاتقع فى آن لا ينقسم، بل فى زمان ينقسم، فلا بدّ و أن يكون قبل الزيادة الموجبة للشقّ زيادات غير متناهية، و ذلك يوجب التداخل كما تقدّم.

فإذن ليس التخلخل إلا بتفريق أجزاء للحرارة^١ و تحلل جسم لطيف كالهواء حتى إذا مالت الأجزاء إلى الافتراق و منعها مانع دفعته إن كانت لها قوّة أى دفعت الأجزاء المائلة إلى التفريق و مانعها عنه إن كانت للأجزاء قوّة على دفعه. و يحسّ هذا التهديد فى التخلخلات كالماء و غيره من المائعات إذا تسخّنت. و لو ضمّنا أجزاءها لانضمت و رجعت إلى المقدار الأوّل. فتقرّر من هذا أنّ الجسم هو المقدار، و مقادير العالم لاتزداد و لاتنقص أصلاً، و أن ليس للخردلة مادة^٢ لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّها كما

١- آ: + كان دون انبساطها بالحركة حتى يفضل المقدار عليها فى جميع الجوانب فيكون مقداراً قابلاً مادة و هو محال و إن

٢- ك: الحرارة

٣- قوله: «ليس للخردلة مادة»

لا استعداد فى أن يكون للخردلة مادة أوليّة من شأنها بحسب ذاتها أن يقبل كلّ جسميّة و كلّ صورة بحسب استعدادات تنضمّ إليها بتقدّم و تأخّر، لخلوها فى ذاتها عن كلّ مقدار و صورة كما أن للخردلة أيضاً فاعل أوّل من شأنه أن يفعل جميع الأشياء بحسب جهات فاعلية و إرادات يلحقه على ترتّب، لبرائته فى ذاته عن جهات التكتّر و التغيّر، لكن

النزم به المشاؤون. و هذا أى كون الجسم هو المقدار و ما يتبعُ هذا الرأى ممّا ذكره، رأي الأقدمين و الأولين من الحكماء لا الآخرين منهم كأرسطو و شيعته من المشائين. و ما يقال أى فى بيان أنّ المقدار زائد على الجسميّة لا نفسها و هو: إنّ الجسم يُحمل عليه أنّه مُمتدّ و متقدّر، فيكون أى الامتدادُ و المقدار زائداً عليه، لأنّ الشىء لا يُحمَل على نفسه، ليس بكلام مستقيم؛ فإنّا إذا قلنا: إنّ الجسم متقدّر، لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه، لأنّ هذه إطلاقات عرفيّة. و الحقائق أى حقائق الموجودات و المسائل العلميّة و الحكميّة، لا تُبَتّى على الإطلاقات أى العرفيّة، كما ابتنى هاهنا أنّ حقيقة الجسم غير المقدار على الإطلاق العُرفى، و هو أن الجسم متقدّر، لما يجري فيها من التجوّزات. فربما يأخذ الإنسان فى ذهنه شيئية مع مقدار فيقول: الجسم شىء له مقدار. فإذا رجع إلى الحقيقة لم يجد الشىء إلا نفس المقدار،^١ لأنّ الشئيّة ليست زائدة على المقدار بل نفسه.

و إذا أطلق فى العُرف، مثل قولهم: بُعدٌ بعيدٌ، لا يدل على أنّ البُعديّة، و فى نسخة: "البُعديّة" فى البُعد شىء زائد عليه بل هو تجوّز، كما يقال: جسم جسيم، إذ لا يدلّ على أنّ الجسميّة أو الجسميّة زائدة على الجسم. و يجوز أن يقال: إنّ الجسم مُمتدّ، بمعنى أنّ له امتداداً خاصّاً فى جهة متعيّنة، فيرجع حاصله أى حاصل هذا الإطلاق، إلى أنّ المقدار ذاهب فى جهات مختلفة أو جهة مُتعيّنة و نحو ذلك أى و الى نحو ذلك من التأويلات الصحيحة. و قد عرفت أنّ المقدار بهذا المعنى زائد عليه، و هو صحيح لا إشكال فيه.

سلسلة الترتيب فى القابل زمانىّ و فى الفاعل ذاتى. و ليس أحد من المشائين ادّعى أن مادّة الخردلة بما هى مادتها و بما لها من الاستعداد لقبولها مما يستعدّ لأن يقبل مقادير العالم كلّ.

١- قوله: «فإذا رجع إلى الحقيقة لم يجد الشىء إلا نفس المقدار»

هذا هو الحقّ الذى أشرنا إليه. و هو يخالف كلامه فى ما سبق من قوله: « فإن كان شىء ما له مدخل فى الأسودية فلا يكون إلا أمراً عقلياً فحسب و إن كان السواد له وجود فى الأعيان» انتهى.

فهذه المغالطات أى الأغلاط من كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة و ما يتبعه من المفسد والقياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الأغلاط، لزمهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد،^١ كما تقدّم من قوله: «و استعمال الاتصال بإزاء المقدار يوجب الغلط» و من بعض التجوّزات، و هى الإطلاقات العرفيّة التى كنّا فيها. و من ظنهم أى ظنّ المشائين، أنّ الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخطّ الطويل و القصير بشيء زائد على المقدار. و ذلك غير مستقيم لما سبق من أنّ الامتياز بينهما بنفس المقدار. هذا إن كان لفظة "ذلك" إشارة إلى الأخير. و إن كانت إشارة إليه و إلى الأولين أيضاً فعدّم الاستقامة فى الأخير لما قلنا، و فى الثانى لأنّ الحقائق لا تبتنى على الإطلاقات، و فى الأوّل أنّ الاتصال بمعنى الامتداد يقبل الانفصال على ما سبق مشروحاً.

حكومة

[الهيولى عند الإشراقين هى المقدار القائم بنفسه]

فى أنّ هيولى العالم العنصرى بل العالم الجسمانى هو الجسم البسيط الذى هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب إليه الأقدمون لا ما ذهب إليه المتأخرون. و هو أنّها موجودة فحسب تقبل الصور و المقادير، و ليس له تخصّص فى نفسه إلا بالصور، لأنّه إذا حقّق حاله لم يكن شيئاً موجوداً. و حاصل ما ذكر أنّ كونه موجوداً أمر عقلى اعتبارى. و كونه جوهرأ عبارة عن سلب الموضوع، و هو عدمى. و ليس له وراء ذلك تخصّص لا فى الخارج و لا فى العقل. و إليه الإشارة بقوله:

فإذا تبين لك من الفصل السابق أنّ الجسم أى الطبيعى ليس إلا نفس المقدار القائم بنفسه، فليس شيء فى العالم هو موجود فحسب^٢ يقبل المقادير و الصور أى الجسميّة و

١- قوله: «بمعنى الامتداد»

قد عرفت تحقيق الحال فلا حاجة إلى الإعادة.

٢- قوله: «فليس شيء فى العالم»

إشارة إلى ما يلزم عليهم بحسب حجة أخرى لهم على وجود الهيولى. وهى أن الجسم من حيث هو جسم أمر بالفعل، لأنه جوهر متصل بالفعل وله قوة قبول أبعاد و اتصالات و أشياء أخرى بالقوة. و الشيء من حيث هو بالفعل لا يكون بعينه هو من حيث هو بالقوة، فيكون فيه أمران يكون أحدهما بالفعل و بالآخر بالقوة، إذ لو كان اتصاله و جسميته نفس القوة لأشياء كثيرة فيلزم من تعقله تعقل تلك الأشياء. فالحامل للقوة غير الاتصال و غير المتصل من حيث هو متصل بالفعل. فللجسم جزء آخر فيه قوة الاتصال غير الاتصال.

و هذه الحجة مما ذكره المصنف فى المطارحات و اعترض عليها بوجوه:

أحدها منع امتناع أن يكون شيء واحد بالفعل و بالقوة قائلاً: «إن المسلم هو أن كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل و القوة معاً ممتنع. و لا يلزم منه امتناع أن يكون ذاته بالفعل و له قوة شيء آخر. و مثل هذا الغلط إنما يقع من إهمال الوجوه و الحيثيات. ألا ترى أن النفس من حيث ماهيتها بالفعل، و لها قوة قبول المعقولات».

أقول: اختلاف الوجوه و الحيثيات يقع على ضربين: تقييدية و تعليلية. الأولى هى المكثرة التى توجب التكثير و التقسيم فى الموصوف بها. و الثانية لا يوجب التكثير إلا فى ما خرج عن الموصوف. و الاختلاف بالقوة و الفعل من قبيل الضرب الأول، إذ الشيء إذا لم يكن فيه قوة شيء ثم حصلت له القوة عليه فلا بد أن يتغير حاله فى نفسه عما كان، و كذا إذا كان بالقوة شيئاً آخر ثم صار بالفعل. و ليس هذا كحال المحاذات و المماسات و نظائرها من الأمور الإضافية إذا لم يحصل ثم حصلت، فإنها مما يتصور أن يتجدد على شيء واحد من غير أن يتغير حاله بل حال ما أضيف إليه من الأمور الخارجية. و أيضاً القوة عبارة عن عدم مضاف إلى شيء، فلا شيء من الوجود أو ما هو موجود بالفعل بما هو بالفعل يحمل عليه أنه عدم شيء. فالشيء لا يكون من جهة ما هو موجود فى نفسه معدوماً و لا عدماً لشيء من الأشياء و إلا لكان وجود شيء بعينه عدماً لشيء آخر و لكان تصور وجوده مستلزماً لتصور عدم تلك الأشياء. و استحالة هذا فى غاية الوضوح سيما على قاعدتهم فى عينية الوجود. و أيضاً لو جاز كون شيء بسيط بالفعل هو بالقوة شيئاً آخر لجاز كون بسيط فاعلاً و منفعلاً، لأن القوة مبدأ القبول و الانفعال، و الفعلية مبدأ التأثير و

الإيجاد. و اللازم باطل لا خلاف فيه لأحد من الحكماء، و قد صرح به الشيخ في التلويحات و سائر كتبه.

و أمّا النقض بالنفس الإنسانية و قوة قبولها للمعقولات فاندفاعه بأن النفس عند كونها عاقلة و معقولة بالقوة هي متعلقة بالجواهر المادى صائرة إياه. فالمادة جهة قوتها، و عند كونها عاقلة و معقولة بالفعل متعلقة بالجواهر العقلى صائرة إياه، و هو جهة كونها بالفعل، و فيما بين الأمرين مترددة في الجهتين. و سيجىء الكلام في معرفة النفس إن شاء الله. و ثانيها النقض بالهوى و هو أن الهوى التى أثبتوها جوهر بالفعل. و هي مستعدة فتكون مركبة من جزئين أحدهما بالفعل و الآخر بالقوة.

و الجواب عنه كما ذكره الشيخ في الشفاء (الإلهيات ٦٧) هو «إن جوهرية الهوى و فعليتها عين كونها مستعدة لكذا. و الجوهرية التى لها ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة. و ليس معنى جوهريتها إلا أنها أمر ليس في موضوع. فالإثبات هو أنه أمر، و أمّا أنه ليس في موضوع فهو سلب و أنه أمر ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل، لأنّ هذا عامّ، و لا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العامّ ما لم يكن له فصل يخصّه. و فصله أنه مستعدّ لكلّ شيء. فصورته التى يظنّ له هي أنه مستعدّ قابل. فإذاً ليس هاهنا حقيقة للهوى يكون بها بالفعل و حقيقة أخرى بالقوة إلا أن يطرد عليها حقيقة من خارج، فتصير بذلك بالفعل، و تكون في نفسها و اعتبار وجود ذاتها بالقوة. و هذه الحقيقة هي الصورة. و نسبة الهوى إلى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط إلى ما هو جنس و فصل من نسبة المركّب إلى ما هو هوى و صورة» انتهى ما ذكره.

و حاصل كلامه أن الهوى جوهر ضعيفة الوجود لا تحصّل لها في ذاتها إلا بالصورة أى بوجود الصورة لا بإيجاد الصورة إياها كما توهم ففعليتها عين قوتها لقبول الصور. فكونها جوهرأ عين كونها مستعدة فلا يوجب هاتان الحثيثتان اختلافاً و تكثرأ في الذات، إذ الاختلاف إنما يكون بين فعلية الشيء و قوته لا بين قوته و فعلية قوته، بل القوة و فعلية القوة شيء واحد في الخارج، كما أن ماهية الشيء و وجوده واحد في الخارج، و كذا حكم الجنس و الفصل البسيط. و لهذا شبه جوهرية الهوى و كونها قابلة بهما حيث لا يوجبان تكثرأ إلا في العقل دون الخارج.

و نالتها بأنكم قلتم: إن قولنا: "لا في موضوع" سلبى فلم يبق للهوى إلا أمر ما. فأمر ما ليس إلا من الاعتبار العقلية فينتظم لخصمكم من هذا قياس. و هو أن الهوى مجرد أمر ما لا غير، و كل ما هو مجرد أمر ما لا غير فليس له وجود إلا في الذهن، فيلزم أن الهوى لا وجود لها إلا في الذهن. فما وضعتم هوى لا وجود له في الأعيان كما مذهب خصمكم.

أقول في الجواب: إن الهوى بما هو جزء لموجود تامّ و مادة الشيء قوامها بذلك الشيء. و وجودها بعد وجود ذلك الشيء بوجه. و ليس حالها بالقياس إلى الصورة كحال الموضوع بالقياس إلى العرض حتى يتصور لها وجود في الخارج منحاذاً عما حلّ فيه.^(١) فهي قائمة بالصورة كما أن العرض قائم بالموضوع. و ما ذكره من أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً في الخارج بمجرد كونه أمراً ما أو جوهرًا ما كلام حقّ صحيح إن أراد بالموجود في الخارج الوجود التامّ المستقل. و أمّا إذا كان أمر ما أو جوهر ما جزءاً غير مستقل لشيء دائم الافتقار بما يحصله و يقومه بالفعل فاستحالته ممنوعة. كيف و البرهان قائم على أن في الجسم تركيباً من قوّة و فعل. و ما بالقوّة من حيث هو بالقوّة لا يكون بالفعل^(٢) كما أن الأعمى فيه تركيب من وجود و عدم هو قوّة البصر.

و رابعها ما أشار إليه هاهنا بقوله: «فليس شيء في العالم هو موجود فحسب» إلى قوله: «و جوهريته سلب الموضوع». و تقريره كما في المطارحات هو أنه إذا قلتم: قولنا "لا في موضوع أمر سلبى و ليس لها في نفسها خصوص" فما بقى من رسم الجوهر إلا الوجود. و قد قلتم أن لا خصوص غير هذا، فصارت ماهية الهوى نفس الوجود. و كنتم قلتم أن ليس في الموجودات ما وجوده عين ماهية إلا واجب الوجود. فإذا نصب من هذا قياس يلزم منه أن الهوى واجب الوجود بذاتها.

أقول: فيه بحث أمّا أولاً فلأنّ قوله: «و ليس لها في نفسها خصوص» غير مسلم، فإنّ الاستعداد جزء عقليّ لماهية الهوى كما صرّح به الشيخ في الشفاء حيث قال: «و فصله أنه مستعدّ لكل شيء» فليست الهوى محض الوجود.

و أمّا ثانياً فلأنّ الفرق بين ما هو مطلق الوجود و ما هو الوجود مطلقاً حاصل. فعلى تقدير تسليم أن الهوى لا خصوص لها إلا موجود ما لا يلزم أن يكون واجب الوجود،

النوعيّة. و هو الذي سّمّوه أى المشاؤون، الهيولى أى الهيولى الأولى البسيطة التى يزعمون أنّها أحد جزئى الجسم، و الآخر الصورة الجسميّة. و ليس في نفسه شيئاً متخصصاً عندهم، بل تخصّصه بالصّور أى الجسميّة و النوعيّة الجوهريتين عندهم. و قالوا: الصورة هى فعل الفاعل في الهيولى، و مثلوها بالكتابة التى هى فعل الكاتب في الكاغذ الذى هو كاهيولى. فحاصله أى حاصل ما سّمّوه الهيولى، يرجع إلى أنّه موجود ما، و جوهريته سلب الموضوع عنه. و هو ليس بأمر وجودى. قال في المطارحات: «و إذا لم يبق من رسم الهيولى إلا الوجود، كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود، لأنكم قلتم: أن ليس في الموجودات ما وجوده عين ماهيته، إلا واجب الوجود».

و قولنا: "موجود ما" أمر ذهني كما سبق^١ من أنّه لا صورة له في الأعيان. و ما كان كذلك لا يوجد إلا في الذهن، فالهيولى لا توجد إلا فيه أى في الذهن. فما سّمّوه هيولى ليس بشيء أى موجود في الخارج، بل هو أمر عدمى اعتبارى لا حصول له

لأنّ واجب الوجود هو ذات مخصوصة خصوصيتها عين الوجود من غير شوب عدم أو إمكان بل بوجوده ينال الأشياء وجوداتها الخاصّة. و أمّا الهيولى عندهم فهو وجود مبهم يلزمه فقدّ جميع الوجودات المخصوصة مع إمكان التلبّس بأى أحد منها. و من هاهنا يظهر أنّ الهيولى أبعد كلّ موجود من الواجب، و هى في حاشية أخرى من سلسلة الوجود المبتدئة من حقيقة الوجود البحث المنتهية إلى ما وجوده عين الإمكان و القوة.

(١*) و الفرق أنّ الهيولى جزء مقوم لموجود حقيقى له وحدة حقيقية. و هى مفتقرة إلى الجزء الآخر بوجه و الجزء الآخر أيضاً إليه بوجه آخر، فأحسن التدبّر. (أقاعلى مدرس)

(٢*) فالهيولى فقدان وجود أو كمال وجود مع عدم الإبقاء عن وجدانه. و هذان المفهومان ينتزعان عن وجود بسيط ضعيف ليس له فعلية سوى أنّه منتزع منه لهما فافهم. (أقاعلى مدرس)

١- قوله: «موجود ما امر ذهني»

هذا إشارة إلى البحث الثالث المنقول من المطارحات. و قد مرّ جوابه بما فيه كفاية.

في الوجود ولا صورة في الأعيان. ولا يخفى أنه إذا فسّر الهيولى بما فسّر به المشاؤون من أنها جوهر من شأنه أن يكون بالقوة دون ما يحلّ فيه لم ينتظم القياس الدالّ على أنه واجب الوجود.

و على القاعدة التي قرّرناها أى من رأى الأقدمين، هذا المقدار الذي هو الجسم جوهرية اعتبار عقلي^١ فإذا أضيف أى قيس، و لذلك عدّه بالباء، فإنّ انتقال الصلة للتضمنين و قال: بالنسبة إلى الهيئات المتبدّلة عليه أى من الأعراض و الأنواع أى و إلى الأنواع الجوهرية الحاصلة منه^٢ أى من الجسم؛ أو منها أى من الهيئات - على ما

١- قوله: «الجسم جوهرية اعتبار عقلي»

هذا بناء على مذهبه من أنّ البسيط الخارجى جنسه و فصله اعتباران عقليان من غير تحقّق لهما في العين، و إمّا بناء على أنّ مفهوم الجوهر مشتمل على أمر عديمّ هو سلب الموضوع عنه. و قد أشرنا إلى أنّ المذكور في تعريفات البسائط من السلوب و الإضافات إمّا هي لوازم و علامات لها عرف بها، و ليس شيء منها داخلاً في حقيقة المعروف، فهكذا سلب الموضوع من لوازم ماهية الجوهر و رسمها.

٢- قوله: «إلى الأنواع الحاصلة منه»

قد جوز الشيخ تركيب نوع طبيعي من جوهر موضوع و عرض قائم به. و من تأمل في نحو وجود الجنس و الفصل و المادة و الصورة، و كون الفصل محصلاً لطبيعة الجنس لكونه مبهم المعنى، و كون الصورة - و هي بجزاء الفصل - تمام الشيء و كماله، و المادة - و هي بجزاء الجنس - نقصه و قصوره، و أنّ ما به تمامية شيء يجب أن يكون أقوى و أشدّ وجوداً من ما به نقص ذلك و أكثر آثاراً منه؛ و أنّ كلّ حقيقة هي تلك الحقيقة بصورته لا بمادّته، فإنّ الحيوان حيوان بصورته لا بمادّته و الشجر شجر بصورته لا بمادّته و السرير سرير بهيئته لا بخشبه و السيف سيف بمجّدته لا بمجديده؛ يعلم يقيناً أنّ الواحد الطبيعي لا يمكن أن يكون صورته أضعف وجوداً من مادّته، فكون المركّب من مادة جوهرية و صورة عرضية مما ينفيه الفحص و البرهان.

و أمّا السرير و السيف و الباب و نظائرها فليست هي من الأنواع الطبيعية التي يفعلها المبادئ الذاتية. على أنّ كلّاً من هذه الأنواع الصناعية أيضاً عند التفتيش يظهر من حاله أنّ

في أكثر النسخ - المركبة أى الأنواع الحاصلة من الهيئات المركبة هي أى الأنواع من الهيئات و من محلّها، و هو المقدار الذى هو الجسم، لاستحالة وجود الهيئات بدون محلّ تقوم به، و هو تجويز تركّب نوع طبيعى من جوهر و عرض؛ بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات.^١ فالمقدار داخل في الجسم، و هو عرض. و للجسم

الأمر ليس كما زعموه، فإنّ السرير مثلاً بما هو ماهية سريرية لا يلزم أن تكون من خشب أو نحاس أو ذهب أو غير ذلك من الأجسام الطبيعية بل هو كالمقادير و الأشكال المجسّمة الهندسية يمكن تجريدّها عن كلّ مادّة. و حينئذ لا فرق بينه و بين سائر الأشكال الهندسيّة. ثم لا يذهب على أحد أنّ صورة المكعب مثلاً ليست هي النهايات من الخطوط و السطوح، لأنّها بما هي نهايات أمور عدمية بل صورة المكعب هي نفس كونها على هيأت التكبّب و ليست بزائدة على مادّتها المساحية.

نعم عند الطبيعيّين حيث يبحثون عن مادّة الأشكال و صورتها جميعاً كما اعتبر في موضوع صناعتهم أنّ الشكل السريري هو الهيئة الحاصلة للشيء المتقدّر المخصوص في مادّة مخصوصة و كذا حكم سائر الأشكال و هيئاتها، فإنّ الاستدارة و التقبيب عند الرياضيّين عين الدائرة و المقبّب، و عند الطبيعيّين هيئتان عارضتان لمادّة الدائرة و الكرة. فظهر أنّ صورة السرير مثلاً فصل جوهرى لمقدار السرير إن كان المقدار جوهرًا كما هو عند المصنّف، و إن كان عرضاً فعرضى، فليس السرير مركّباً من جوهر و عرض على أىّ تقدير.

١- قول الشارح العلامة: «بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات»

أقول: كلامه في التلويحات دالّ على تركّب الجسم من جوهرين حيث قال: «و الامتداد ليس خارجاً عن حقيقة الجسم و إلا لما افتقر في تعقلها إلى تعقله لعلاقة أولاً، فهو جزئه، و القابل له المسمّى بالهوى جزء آخر للجسم و هو صورة فيه». و قال في موضع آخر: «اعلم أنّ الهوى لا تبقى دون الصورة، لأنّها حينئذ إن أشير إليها من جميع الجهات فهي ذات أبعاد ثلاثة جرمية. و قد فرضت مجردة هذا محال. و إن أشير إليها لا من جميع الجهات فهي في ما يشار إليها من جميعها فهي عرض هذا محال. و إن لم يكن مشاراً إليها فإذا لبست الصورة

جزء ثابت جوهرى هو الهیولی، و آخر عرضى متجدّد يتجدّد به أعداد الأجسام مع بقاء الحقائق النوعيّة، فليس الجسم محض الجوهر.

و قد يُظنّ في ظاهر الأمر أنّ بين كلاميه تناقضاً، لحكمه ببساطة الجسم و جوهریّة المقدار هاهنا، و حكمه ثمة بتركّب الجسم و عرضیّة المقدار.

و لا مُناقضة في الحقيقة. و توهمها إنّما هو من اشتراك اللفظ، لأنّ ذلك الجسم و المقدار غير هذا الجسم و المقدار، لما سبق أنّ في الشمعة مقدارين: ثابت هو جوهر لايزيد و لا ينقص بتبدّل الأشكال و هو مقدار المجموع، و متغيّر هو مقادير الجوانب.

و هو عرض في المقدار الذى هو جوهر. و مجموعهما هو الجسم على اصطلاح التلويحات، و الجوهر هو الهیولی. و على مصطلح هذا الكتاب: الجسم هو المقدار البسيط الجوهرى الثابت. و هو الذى بالنسبة إلى المذكورات يسمّى هیولی لها أى لتلك الهيئات و الأنواع المركّبة، و قد يسمّى بالنسبة إلى الحالّ محلاً، و بالنسبة إلى الأنواع المتحصّلة منه هیولی، لا غير أى ليس غير ما ذكرنا شيئاً آخر هو الهیولی، بل الهیولی هو الجسم بهذا الاعتبار، و هو جسم فحسب^١ أى بحسب ذاته، و هیولی

الجرمية تجسّمت» إلى آخر كلامه. و الشارح يتبع كلام شارح التلويحات في ما ذكره في رفع التدافع بين كلامى المصنّف في الكتابين.

١- قوله (ره): «و هو جسم فحسب»

لو كان الجسم الطبيعى نفس حقيقة المقدار المنقسم في الجهات لم يبق فرق بين التعليمى و الطبيعى منه و لم يكن البحث عن أحوال الجسم من المسائل الطبيعية، إذ محمولات المسائل ما يلحق موضوعها لذاته أو لما يساويه. و الجسم إذا كان مجرد المقدار التعليمى بلا قوّة تغيير و قبول لم يكن الأعراض الذاتية التى يلحقه لذاته إلا كالأعراض اللاحقة للمقادير و التعليميّات مثل المساحة و التربع و الكروية و العاديّة و المعدودية و الصمم و التشارك و المساواة و التنصيف و التضعيف و التكعيب و غير ذلك لا كالحركة و السكون و الحرارة و البرودة و السواد و البياض و الصحّة و السقم و الحيوة و الموت و غير ذلك، فإنّ جميع ما يجرى مجرى هذا القسم من الأعراض و اللواحق التى لا يلحق الشيء إلا بما هو ذو قوّة انفعالية تجددية. و جميع ما يجرى مجرى القسم الأول منها هى من العوارض التى لا يحتاج في

باعتبار غيره. فالهيولى و الجسم شىء واحد بالذات مختلف بالاعتبار. أمّا الأوّل فلكون كلّ منهما غير متّصل و منفصل بحسب الذات و قابل للاتصال و الانفصال و الصّور و الهيئات. و أمّا الثانى فلأنّ الجسم هو ثابت بالفعل و الهيولى بالقوّة.

حكومة أخرى

في فصل خصومات بين الأوائل والأواخر من الحكماء

و شرع أولاً في ما يتعلّق بمباحث الهيولى و الصورة، لمناسبتها لما قبله ثمّ بمباحث الصور النوعيّة إلى غير ذلك فقال:

و هؤلاء أى المشاؤون يّبنوا يعنى بعد احتجاجهم على تركّب الجسم من الهيولى البسيطة و الصورة الجسميّة و النوعيّة على ما ذكرنا لهم و عليهم: أنّ الذي وضّعه موجوداً و سمّوه هيولى لا يتصوّر وجوده دون الصور و لا الصور^١ دونه بما سنذكره إن شاء الله. ثمّ ربّما حكموا بأنّ للصورة مدخلاً في وجود الهيولى، لكونها علّة ما لها. و كثيراً ما يقولون^٢ في كون الصورة علّة ما للهيولى أى و كثيراً ما يبنون الكلام في

لحوقها إلى سبق قابلية و استعداد و تغير حال في موضوعاتها الأوّلية. و أكثرها من اللوازم الوجودية لمعروضاتها. و تجوز كون الجوهر الجرمى بما هو من غير اشتغال على قوّة التغير و الانفصال صالحاً لعروض الأحوال التى هى من باب الاستحالات و التجذّذات كسائر الأمور الطبيعيّة ممّا لا يصدر عمّن له خوض في صناعتى الحكمة و الميزان.

١- س: الصورة و لا للصورة

٢- قوله: «و كثيراً ما يقولون في كون الصورة علّة ما للهيولى»

ما عول و ما بنى أحد من الحكماء و لا من أتباعهم المشهورين كون الصورة علّة للهيولى على مجرد عدم تصوّر الانفكاك بينهما حتّى يرد عليه ما أورده المصنّف، بل لما يّبنوا استحالة خلوّ الصورة من الهيولى و خلوّها عن الصورة، و عندهم إنّ المتلازمين لابدّ و أنّ يكون بينهما علاقة إيجابيّة عليّة و معلولية، ثمّ أحالوا كون الهيولى موجبة للارتباط لكونها قابلة لمحضة؛ فيبقى أن يكون الاقتضاء و العلية من جانب الصورة لا على طريق الاستقلال في العلية، لحاجتها في لوازم وجودها من التناهى و التشكّل إلى مادة منفصلة، و الإيجاد

كونها علّة لها على عدم لأنّ انتقال الصلة للتضمين. و في بعض النسخ: بناءً على عدم تصوّر خلوّها عنها أى خلوّ الهیولی عن الصورة و في بعض النسخ: و كثيراً ما يقولون في كون الصورة علّة ما للهیولی، على عدم تصوّر خلوّها عنها. و هذا هو الأصحّ. و الظاهر أنّ "يقولون" مصحّف عن "يعولون".

و ذلك أى الاستدلال، ليس بميتين،^١ إذ امتناع خلوّ الهیولی عنها لا يدلّ على تقوّم وجودها بها، فإنّه يجوز أن يكون للشيء لازم لا يكون أى ذلك الشيء، دونه أى دون ذلك اللازم لكونه من الأعراض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلاث للمثلث و الزوجيّة للأربعة. و لا يلزم أن يكون ذلك أى ذلك اللازم، علّة أى للشيء الذى هو موضوعه و ملزومه، لأنّ العرضى اللازم للشيء معلوله لاحتياجه إليه لا علّته، و إلا كانت الزوايا علّة للمثلث مقوّمه لوجوده. و بطلانه ظاهر، لأنّها لازمة لماهيّة متأخّرة عنها.

ثمّ منهم أى من المشائين، من بين أنّ الهیولی لا يتصوّر وجودها دون الصورة. لأنّها حينئذ إمّا أن تكون منقسمة فيلزم جسميّةها، لما قال في المطارحات من أنّها إذا انقسمت تستدعى مقداراً. و نحن نقول: لكنّ المقدار لا يخلو عن الجسميّة، لأنّه إمّا نفسها يعنى على مذهبه، أو ملزومها يعنى على مذهب غيره. و إذا استلزم الهیولی الجسميّة، فلا تكون مجرّدة أى عن الصورة، و المفروض خلافه، أو غير منقسمة؛ فيكون ذلك أى عدم الانقسام لذاتها، لاستحالة أن يكون لغيرها. و هو الصورة و تابعها لتجرّدها عنها فرضاً، فيستحيل عليها الانقسام، لأنّ ما بالذات لا يزول، لكنّها تنقسم.

لا يكون إلا بعد الوجود، فكيف يفعل شيء من ذوات الأوضاع أمراً يفترق هي في وجودها الوضعي إليه أعنى المادة بل الصورة بحسب طبيعتها المطلقة الدائمة هي جزء علّة موجبة للهیولی. و الهیولی بحسب هيوتها الانفعالية حاملة لإمكان وجود الصور الشخصية الحادثة. هذا خلاصة ما وجدنا من كلامهم في باب التلازم بينهما، و لم يعول أحد منهم في علّية الصورة على مجرّد اللزوم بل علّية مع غيره من المقدمات.

و هذا غير مستقيم، فإنها إذا كانت غير منقسمة^١ فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك

١- قوله (قدس سره): «و هذا غير مستقيم فإنها إذا كانت غير منقسمة»

تحقيق الكلام في هذا المقام أن لكل حقيقة نحواً من الوجود يستحقه لذاته. و كل ما جاز أو فرض وجوده مجرداً عن غيره من المكتنفات و اللواحق فعلى أى نحو يتحقق وجوده عند ذلك فهو مقتضى علته الذاتية. و نحو وجود ماهية واحدة لا يكون مختلفاً اختلافاً ذاتياً. فإذا تقرّر هذا فنقول: الهيولى إذا جاز تجربتها عن الصورة فوجودها إن كان وجود ذوات الأوضاع المنقسمة في الجهات كلها فيكون جسماً و هو خلف، أو في بعض الجهات أو لا في جهة فيكون ممتنعاً بالذات كما بين. و إن لم يكن وجودها وجود ذى وضع مع كونها جوهرأً مستقل الوجود فهي من المفارقات العقلية. و قد برهن على أن ما وجوده هذا الوجود يكون عاقلاً لذاته و معقولاً لذاته بالفعل و استحال أن يقبل الانقسام و عوارض الأجسام. فإن قلت: أليس المعانى الكلية غير منقسمة لذاتها كالوجود المطلق و الوحدة المطلقة بل كالحیوان المطلق و الفرس المطلق، ثم هي منقسمة عند مقارنة المواد الجسمية؟

قلنا: المعانى المطلقة بما هي مطلقة بلا شرط و قيد لا يقتضى الانقسام و لا الانقسام أيضاً لذاتها. و لذلك لا تأبى من عروض القسمة لها بالفعل حين التخصيص به يقتضى ذلك، و كذا عن امتناع القسمة حين تخصّصها [ن: تخصيصها] بوجود يقتضى ذلك الامتناع إمّا في الذهن أو في الخارج إن جاز، كما في الطبايع النوعية عند بعض على ما هو المشهور عن أفلاطون الإلهى و الأقدمين. و هذا بخلاف المعانى المجردة، فإن ما وجوده وجود مفارقى يستحيل فيه عروض الانقسام و لو مع ألف شرط فرض. و بالجملة هاهنا اشتباه وقع من إهمال الحيثية و الخلط بين الماهية المطلقة و الماهية المعقولة.

قال بهمنيار في بعض أسئلته عن الشيخ: «كيف تعلّق الوجود و الوحدة و سائر اللوازم بالمواد؟ فإنه يجب أن تنقسم بانقسامها إن كانت حالة فيها. ثم غير جائز أن ينقسم الوحدة و الوجود و المضاف. و إن لم يكن حالة في المواد فكان محالاً، فإنها أعراض، و وجودها في الموضوع. و لو كانت غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة و لكانت جواهر بل عقولاً مفارقة».

أى الانقسام، و يكون ذلك أى استحالة الانقسام عليها، لذاها، بل يستحيل فرضه أى فرض الانقسام، فيها لأجل انتفاء شرط القسمة. و هو المقدار، فإن الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه الذى هو جزء علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية فى السطح دون الخط، لكونه من شرائط حصوها.

و من جملة حُجَجهم أى على استحالة تجرّد الهوى عن الصورة، أن الهوى إن فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة، إما أن تحصل فى جميع الأمكنة أى الأحياز، أو لا فى مكان أى حيّز. و هما ظاهرا البطلان، لاستلزام الأول كون جسم واحد فى جميع الأحياز، و الثانى كونه لا فى حيّز، لا "لا فى مكان" فإن الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيّز كالمحدّد. و هذا إما يصحّ عند من يفرّق بين الحيّز و المكان. و من يجعلهما واحداً يلزم بلزوم كون الجسم غير ذى وضع، أو ذى وضع بدون الصورة، و هما مُحالان؛ أو فى مكان مخصّص، و لا مخصّص أى للهوى بمكان، على التفصيل المشهور فى الكتب. و هو أن المخصّص إمّا ذاتها، و يلزم منه الترجيح من غير مرجّح، لتساوى نسبتها من حيث هى إلى جميع الأحياز، لأنّ ما ليس له فى نفسه وضع معيّن و لا مظهر كذلك؛ فنسبته إلى جميع الأوضاع و المظاهر المعيّنة على السواء حتّى لو

و أجاب الشيخ عنه بقوله: «هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمكان. و الوجود المادى و الوحدة المادّية تنقسم. و الوجود مطلقاً و الواحد مطلقاً ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى. بلى قوله: «إنّ هذه لوازم و أعراض فهى لموضوعات فيجب أن ينقسم» قول يحتاج إلى تأمل. أمّا أنّها لوازم موضوعات حقيقة. و أمّا أنّها يجب أن ينقسم فى كلّ موضوع لأنّها أعراض فليس كذلك، فإنّه إمّا يجب ما كان عارضاً للموضوعات المادّية الجسمانية، فيكون الوحدة فيها اتصالاً. و الاتصال يبطل بالانفصال. و يبقى متصلاً بفرض الاثنينية المشتركة فى الحدّ الواحد، فيكون واحداً فيه اثنينية و قسمة وضعية. فقد بان أنّ المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم قسمة أمر هو واحد من جهة كثرة وضعية فلا يحلّ الأجسام. و أمّا هذه فإنّها ليست معقولات الذوات بل يمكن لها أن تكون معقولة و أن تكون غير معقولة فيقبل هذا ضرباً من القسمة حينئذ» انتهى كلامه. (المباحثات ٩٦)

حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصّصها من جميع أجزاء مكان ذلك النوع بجزء، لكونه ترجيحاً من غير مرجّح. وهذا بخلاف الهواء الذي يصير ماءً وينحدر على خطّ مستقيم على زوايا قائمة، لأنّ الطبيعة إنّما تُحرّك على أقرب الطرق، وهو المستقيم فيتعيّن لمكانه الأوّل محلّ انحداره؛ أو ما يقتضيه سبب آخر اتفاقي، كريح عدلت به في انحداره عن الحيزّ المحاذاي إلى غيره. على أنّ الكلام يعود إلى اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعيّة، لتساوى نسبتها إلى جميع الصور النوعيّة؛ أو أمر آخر غيرها إمّا من الأمور الدائمة، وقد بُرهن أنّه لا يؤثر تأثيراً حادّاً إلا لاستعداد القابل، ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة، أو من الأمور الحادثة كالحركات السماويّة والأمر الأرضيّة. وهى إنّما تُؤثّر في ما له وضع معيّن أو تعلق بذى وضع كذلك كالنفس. ولولا علاقتها مع البدن لما تأثّرت بالأمور السماويّة وأسباب الحوادث. و الهىولى إذا كانت مجردة عن مناسبات الأوضاع الفلكيّة، لا يخصّصها حادث من الأمور الطبيعيّة والفلكيّة بشيء إلا بعد حصولها في عالم الأجرام وتعيّن مظهرها، والكلام في موجب المظهر وسببه.

و الحاصل أنّ الهىولى لو تجرّدت عن الصورة ثمّ اقترنت بها لزم المحال، وهو الترجيح من غير مرجّح، أو حصولها في جميع الأحياز، أو لا في حيز. و بطلان التالى يدلّ على فساد المقدّم، وهو أنّه لا يجوز اقتران الصورة بالهىولى المجردة. و منه يُعلم أنّه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علّة، لأنّ الدعوى هى أنّ الهىولى لا تتجرّد عن الصورة. و الدليل هو أنّها لو تجرّدت و لبست الصورة استلزمت المحال. و إليه الإشارة بقوله:

و لقائل أن يقول لهم: امتناعها في مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرد. و غاية ما يلزم من هذه الحجّة^١ أنّ العالم إذا حصل و بقيت هىولى مجردة، لا يمكن عليها

(١- قوله (ره): «لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرد»

ليس معنى كلامهم في نفي التخصيص عن الهىولى بمكان معيّن أنّ ذلك لفقد المخصّص في العالم، حتّى لو فرض وجود شيء من المخصّصات لكانت الهىولى متهيأة عند التجرد لقبوها

بعد ذلك لبسُ الصورة، لعدم المخصّص بمكان. و استحالة الشيء و هو حصول الهیولی المجرّدة في الخارج، لغيره - و هو عدم المخصّص على تقدير لبس الصورة - لاتدلّ على استحالة في نفسه. و هذه أى الزلّة أو الهفوة أو المغلطة و أمثالها لزمت من إهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته و لغيره.

و لقائل أن يقول: إذا سلّمت دلالة الحجّة على أنّ الهیولی المجرّدة لايجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض إلى أنّ المقترنة بالصورة لايجوز خلؤها عنها. و هیولی الأجسام هی المقترنة بالصورة، فيستحيل تجرّدها عن الصورة الجسمية، و هو المطلوب.

فإن قيل: المطلوب بيان أنّ الهیولی لايجوز وجودها بدون الصورة، لا بيان أنّ

بل معناه أنّ الهیولی لما كانت جوهره قابلةً محضة، نسبتها إلى جميع المقادير و الأحياز نسبة واحدة. فهي في وجودها تابعة لوجود ما يقتضى لها مقداراً خاصاً و حيزاً خاصاً لا متبوعة، فوجودها بعد وجود المخصّصات المقدارية و لوازمها. فلو كان لها وجود قبل التجسّم و التحيز لامتنع تخصّصها بشيء، لا لأنّ ذات ما يقتضي التخصيص مفقودة في العالم، بل لأنّ قبول الهیولی إيّاها قبل أن يتخصّص بشيء سابق عليها مستحيل، لتساوي نسبتها إلى الجميع، إذ القابل لشيء مخصوص من جملة الأشياء مع تساوي نسبته في ذاته إلى الكلّ لا بدّ له قبل ذلك الاختصاص من اختصاص سابق عليه و هكذا إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى مخصّص يكون وجوده قبل وجود ذلك القابل ضرباً من القبلية. و لهذا قيل: إنّ الصورة الجسمية متقدّمة على الهیولی ضرباً من التقدّم.

فثبت أنّ الجوهر الذى شأنه القبول الصرف من حيث ذاته استحالة تجرّده عن المخصّص و ينعكس عكس النقيض إلى أنّ كلّ جوهر تجرّد وجوده عن اللواحق المخصّصة، فوجوده وجود صوري تستحيل عليه لحوق ما يخصّصه بشيء بعد ما لم يكن، اللهم إلا العوارض اللازمة. فالهیولی لو فرضت مجرّدة انسلخت ماهيتها عن كونها جوهرأ قابلاً و استحالت جوهرأ عقلياً ممتنع القبول لتأثير أمر لاحق فيه، هذا محال. و بالجملة فما ذكره و إن كان موجّهاً في الطبايع العامة، لكن كون وجود واحدٍ بالعدد تارةً مجرّداً مطلقاً عن المخصّصات و تارةً مقترناً بشيء منها ممّا يأباه البرهان الحكمي.

المقترنة بها لا يجوز تجرّدها عنها. و الحجّة بعد تسليم ما فيها تدلّ على الثاني لا الأوّل. و على هذا يجوز أن يوجد البعض دائماً دون مقارنة صورة.^١

قلنا: إذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض - مع أن طبيعة الهیولی واحدة مشتركة بين الهیولیات - كان في الهیولی تكثّر و انقسام دون الصّور، و إلا لما اختصّ بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض و هو محال، لاستلزامه الترجيح من غير مرجّح على ما سبق تقريره.

و يقرب ممّا سبق من حجّتهم - و هي قولهم: لو تجرّدت الهیولی عن الصورة فإمّا أن تكون منقسمة أو غير منقسمة إلى آخره - قولهم في إثبات أن الهیولی لا يمكن تجرّدها عن الصورة: إنّها إن تجرّدت إمّا أن تكون واحدة أو كثيرة، إذ لا خروج لموجود عنهما. و هما باطلان، لأنّها إن كانت كثيرة فالكثرة تستدعي تميّزاً. و ذلك بالصورة و توابعها كالمقدار و نحوه. و التقدير تجرّدها عنها، هذا خلف. و إن كانت واحدة، و إليه الإشارة بقوله: و الوحدة إن اتّصفت بها الهیولی يكون اقتضاء لذاها أى يكون اقتضاءها لها لذاتها و لا يمكن عليها التكثر أصلاً، لأنّ ما بالذات لا يزول، لكنّها تتكثر بالصّور و الانفصالات^٢، فلا تكون واحدة عند تجرّدها.

و إمّا قال: «و يقرب ممّا سبق» لأنّ مبنى الحجّة الأولى كان على القسمة و عدمها، و مبنى هذه على لازمهما^٣، و هي الكثرة اللازمة للقسمة و الوحدة اللازمة

١- قول الشارح: «و على هذا يجوز أن يوجد البعض دائماً دون مفارقة الصورة»

أقول: قد علمت ممّا قرّرنا فساد هذا التجويز فتذكره. و أمّا ما ذكره الشارح في دفعه من دعوى كون الهیولی طبيعة واحدة نوعية، فليس بشيء، إذ لأحد أن يمنع استحالة كون الهیولیات متخالفة في الماهية مشتركة في معنى جنسي يختلف بالفصول الذاتية أو عرض عامّ هي الهیولية. نعم إذا حققت حقيقة الهیولی من أنّها ليست إلا قوّة محضة و قابليّة صرفة لأيّ صورة اتفقت، ظهر من حالها أنّها لا اختلاف فيها إلا بالصورة و أنّها تتحد بالصورة. و حينئذ لا حاجة في نفي تجرّدها عن الصّور كافّة إلى مزيد بحث و معونة.

٢- آ: انفعالات

٣- س: لازمها

لعدمها. ولهذا قال:

فإن لقائل أن يقول: إن الوحدة صفة عقلية^١ تلزم من ضرورة عدم انقسامها أى انقسام الهيولى. واستحالة انقسامها إنما هي لانتفاء شرط القسمة. وهو المقدار كما سبق^٢ أى فى جواب الحجة الأولى من أن الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه. وعلى هذا لا يكون اتّصافُ الهيولى بالوحدة لذاتها، ليمتنع عليها التكثر، بل لغيرها، وهو استحالة انقسامها، لانتفاء شرط القسمة.

ولما بينّا أن ليس الجسمُ إلا المقدار فحسبُ، استغنيا عن البحث فى الهيولى، لأنه إنما يحتاج إليه لو سلّم أن الجسم غير المقدار على ما ذهب إليه المشاؤون، إلا أن الغرض فى إيراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

١- قوله (ره): «لقائل أن يقول إن الوحدة صفة عقلية»

قد اشتهر أن الوحدة فى بعض الأشياء من لوازم نفي الكثرة و فى بعضها بالعكس. و مثلاً للأول وحدة الهيولى و وحدة المفارقات، و للثانى وحدة الصورة الجسميّة. قالوا: لأنّ الوحدة هاهنا صفة وجودية اتصاليّة يلزم منه نفي التعدّد الخارجى مع إمكان التعدّد الوهمى. و فى الهيولى و غيرها من العقليّات صفة عدمية من لوازم نفي الكثرة الانفصالية. و هذا و إن كان له وجه، لكن قد علمت من طريقتنا أن الوحدة فى كلّ شيء هو عين وجوده. ففوّة الوجود يوجب فوّة الوحدة و ضعفه ضعفها. و أقوى الأشياء فى الوحدة و الواحدية ما وجوده بريء عن الأجسام و علائقها، كما أن وجوده أوكد من وجود الأجسام. و وحدة المتصلات وحدة ضعيفة، لأنها وحدة فى كثرة وهمية بالفعل أو خارجية بالقوّ. و أضعف منها وحدة الهيولى و وحدة العدد، فإنّ وحدة الهيولى يجمع الكثرة، و وحدة الكثرة عين الكثرة. و كلّ ما وحدته تجميع الكثرة فوجوده يمازجُ العدم. و هذا المبحث ممّا يستدعى خوفاً شديداً يليق ذكره بموضع أليق من هذا الموضع.

٢- قوله: «و هو المقدار كما سبق»

و قد سبق أيضاً ما فيه غنية و كفاية لمن وفّق له و كان أهلاً.

٣- ك: أثبتنا

ثم أى بعد فراغ المشائين من إثبات الصورة الجسميّة، أثبتوا صوراً أخرى^١ أى غير الجسميّة، و تسمّى بالصور النوعيّة و الطبيعّة، فقالوا أى فى إثباتها: الهوى لا يكفيها فى وجودها مجرد الصورة الجسميّة، فإنّ الجسم المطلق لا يتصور وجوده، كما لا يتصور وجود الهوى المجردة، إذ لو كان للجسم المطلق وجود، و الجسم لا يخلو عن كونه ممتنعاً عليه القسمة أى الانفصال كالأفلاك، أو ممكناً، مع أنّه يقبل ذلك و التشكّل^٢ و تركه بسهولة كالماء و الهواء، أو يقبل هذه الأشياء بصعوبة، كالحجر و المذر. فالمطلق لا يخلو عن أحد الثلاثة. و أى واحد اقتضاه عند تجربته كان اقتضاء لذاته، لأنّه لو لم يقتضه لذاته، فإمّا أن لا يكون له مقتض أصلاً أو يكون أمراً غير ذاته. و الأوّل باطل لما علمت أنّ كلّ ممكن لابدّ له من مرجح. و الثانى على قسمين، لأنّ ذلك المغاير لذات الجسم إمّا أن يكون مقارناً له أو لا.

١- قوله: «ثم أثبتوا صوراً أخرى»

ذهب الحكماء المشاؤون إلى أنّ لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد و قبول الأبعاد، بها يصير الأجسام أنواعاً مختلفة. و لهذا سمّيت صورة نوعيّة أى منسوبة إلى النوع بالتقويم و التحصيل. و هى أيضاً عندهم مبادئ آثارها المختلفة و مبادئ حركاتها و سكناتها الذاتية، فيسمّى قوى و طبائع. و يسمّى أيضاً كمالات أولية، لصيرورة الجنس بها أنواعاً مركّبة، و لها نسبة إلى الجنس كالجسم المطلق بما هو مطلق بالتخصيص و التقسيم، و نسبة إلى النوع كالماء و النار و الياقوت بالتحصيل و التقويم، و إلى المادّة كالهوى أو الجسم بما هو مادّة بالتتميم [ن: بالتعميم] و التصوير، و إلى المركّب منهما بالتكميل و التقرير، و إلى الآثار اللازمة بالإفادة و التأثير. فلهم مسائل فى إثباتها من هذه الجهات فقول: «و الجسم لا يخلو عن كونه ممتنعاً عليه القسمة» الخ إشارة إلى إثباتها من جهة كون معانيها فصولاً مقسّمة للجسم المطلق الذى هو طبيعة جنسية مبهمه. و يمكن أن يكون إشارة أيضاً إلى إثباتها من جهة كونها مبادئ للآثار كما قرّره الشارح (ره). و يمكن أن يجعل هذا الكلام إلى قوله: «فلا بدّ من صور أخرى يقتضى هذه الأشياء» إشارة إلى هذا المسلك، و قوله: «يتخصّص بها الجسم» إشارة إلى الأوّل أعنى مسلك التخصيص.

فإن كان مقارناً فذلك هو الصورة النوعية، و هو المطلوب. و إن لم يكن مقارناً له فيكون الأمر الخارجى قد أفاد نفس الاستعداد أو عدمه من غير إفادة أمر به يحصل ذلك، و هو بين البطلان. و لو كان أحدهما اقتضاه لذاته ما فارقه أصلاً و استوى فيه جميع الأجسام، و ليس كذلك. فلا بد من صور أخرى كالصور الفلكية و العنصرية و غيرها، تقتضى هذه الأشياء و يتخصّص بها الجسم أى المطلق. و تكون هى المخصّصات الأولى للجسم المطلق و المقومات لحقائق الأنواع و لوجودى الهوى و الجسم المطلق الذى يدخل تحته أنواع الأجسام، لأنهما لا يوجدان إلا مقارنين لها لا لماهيتهما، و إلا لما أمكننا تعقل الهوى و لا الجسم المطلق دون الصورة النوعية المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية، فإنها مقومة لماهية الجسم المطلق. و المنوع^١ و ما بعدها - و هى المخصّصات الثوانى كقبول الانقسام بسهولة أو عسر و غير ذلك - عوارض للتخصّص أى تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصّصه، لأنها استعدادات محضة^٢، فالتخصّص بها يكون بعد التخصّص بما به الاستعداد.

قيل: الكلام يعود فى مثل هذه المخصّصات إلى أنها لو اقتضاها الجسمية لتساوت فى الكلّ و يستثنى النقيض للنقيض^٣. و أجيب بأن مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجة بل يفيدها مفيد من خارج.

و أورد أن قبول الانقسام و التشكّل و تركه بسهولة و عدم ذلك يفيدها المفيد الخارجى أولاً، فلا يحتاج إلى الصور النوعية.

و ردّ بأن هذه الأشياء استعدادات أو لا استعدادات. و هى فى نفسها ليست طبائع محصّلة يتقوّم بها أنواع الجسم، لاستحالة أن يتقوّم نوع جوهرى كالماء و السماء بمجرد استعداد لأمر آخر، بل هى توابع لأمر محصّلة متقوّم بها الأنواع الجوهرية، إذ المفيد الخارجى لا يفيد شيئاً هو نفس الاستعداد، بل يفيد أمراً يتبعه الاستعداد

١- س: النوع

٢- آ: مختصة

٣- أى ليستج النقيض ١٢

القريب، إذ البعيد - و هو الإمكان المطلق - من اللوازم غير مستفاد من خارج، كما يعطى المادة مزاجاً تستعدّ به لقبول نفس أو أثر نفس أو صورة نوعيّة يتبعها الاستعدادات المذكورة و يعطيها حرارة شديدة تستعدّ بها لقبول الصورة الهوائية أو الناريّة. و إذا استحال كون هذه الاستعدادات المخصّصات الأولى، فتكون الأولى جواهر.

و المصنّف منع كونها جواهر لجواز كونها أعراضاً. و إليه الإشارة بقوله: و لقائل أن يقول: بأنّ هذه المخصّصات أى الأولى التى زعمتم أنّها جواهر هي كيفيات، أمّا في العناصر فمثل الرطوبة^١ و اليبوسة و الحرارة و البرودة، و أمّا في الأفلاك فهيآت أخرى.

١- قوله (ره): «أمّا في العناصر فمثل الرطوبة»

أقول: اختصاص بعض الأجسام ببعض هذه الكيفيات دون غيره - بعد اشتراكها في الجسميّة و تأخّر تلك العوارض عنها - لا بدّ فيه من مخصّص يقتضى عروض تلك الكيفية. ثمّ ينقل الكلام في مخصّص المخصّص. فإن كان أمراً عارضاً خارجياً فيعود السؤال و يتسلسل الأمر إلى غير النهاية. و إن كان فصلاً ذاتياً جوهرياً فهو المطلوب، إذ المطلوب إثبات جزء مقوم لوجود الجسم و محصل لنوعيته.

و ليس لأحد أن يقول: لم اختصاص بعض الأجسام بهذه الصورة دون غيره من الأجسام أو بها دون غيرها من الصورة؟

لأنّا نقول: أمّا تخصيصها و تقويها للجسم المطلق فهو كتقويم الفصل للجنس. و ليس الفصل من اللواحق العارضة للجنس في الخارج حتى يرد السؤال في بيان لمة اختصاصه بها و عروضها له، بل الأمر بالعكس من ذلك، فإنّ الجنس طبيعة مبهمة يفتقر في وجودها إلى الفصول. فوجود كل منها علّة لوجود الجنس، و الجنس من لوازم الفصل.

و ما قيل: إنّ الفصل عرضي للجنس، فذلك بحسب الماهيّة الجنسيّة لا بحسب وجودها. و الحقّ أنّ نسبة الفصل إلى الجنس نسبة الوجود إلى الماهيّة. و قد بيّن أنّ الوجود مقدّم على الماهيّة في العين بالمعنى الذى مرّ، و إن كان الوجود من عوارض الماهيّة بحسب العقل. و أمّا تخصيصها و تقويها للمادة أو للجسم بما هو مادة فلسفي وجود ما بالفعل على ما بالقوّة. و أمّا تخصيصها و تقويها للنوع فلدخول معناها في معناه و وجودها في وجوده.

فإن قال: إن الأعراض أى الكيفيات و الهيئات الأخر، لا يمكن عليها تقويم الجوهر، و ما ذكرناه مقوم الجوهر، فلا تكون الأعراض هى المخصّصات الأولى.

أجيب بأن كون هذه الأمور التى سيمتوها صوراً مقومة للجوهر أى أجيب بأن كونها مقومة له، إن كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها،^١ فكون الشيء غير خال عن أمر لا يدلّ على تقوّمه بذلك الأمر، إذ من اللوازم أى بعض اللوازم، لأنّ "من" فيه للتبعيض، أعراض. و اللوازم العرضيّة كالمقدار و الوضع و الشكل لا تخلو عنها ملزوماتها التى هى الأجسام، مع أنّها غير مقومة لها، لكونها أعراضاً.

فالسؤال فى ذلك بمنزلة السؤال فى أنّه لم كان الماء ماءً و الهواء هواءً و الفلك فلوكاً؟! و بالجملة دفع هذه السؤالات و غيرها إنّما يعلم من معرفة كون محصل الجنس تقسيماً و محصل النوع ماهيةً و محصل المادة تكميلاً و محصل المركّب توحيداً و تحقيقاً و محصل الآثار وجوداً أمراً سابق عليها كلها.

١- قوله (ره): «إن كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها»

الدليل على كون هذا الأمور مقومات للجسم بما هو جسم وجوداً و مقومات الأنواع حقيقة هو أمران:

أحدهما كون الجسم بما هو جسم غير متصورّ الحكم و التجردّ عمّا يصيرّه بحسب الأعيان إمّا فلوكاً أو أرضاً أو ماءً أو ناراً أو هواءً.

و ثانيهما أنّ هذه المخصّصات ليست على وجه يتحصّل الجسم أولاً تحصيلاً خارجياً فى نفسه ثمّ يلحقه شيء منها فيجعله مخصوصاً لكثير من عوارض الوجود مثل الحركة و السواد و ما يجرى مجراها بل بنفس هذه المخصّصات لا قبلها يصير أجساماً مخصوصة ابتداءً. و هذه الدعوى فى البسائط الفلكية و العنصرية فى غاية الوضوح. و لهذا ما ذكره الحكماء أولاً لإثبات هذه الصور عدم خلوّ الجسم عن أن يكون ممتنعاً لقبول القسمة الانفكاكية و التشكّل، أو ممكناً، و الممكن إمّا بصعوبة أو بسهولة. و أمّا فى المركّبات فكون بعض المخصّصات صوراً جوهريةً و بعضها هيئات عرضيةً ممّا لا يخلو عن غموض. و الفرق بينهما فيها إشكال لكن هذان الله بنور إفاضته إلى قاعدة بها يقع الفرق بين الصور المنوّعة و غيرها من المخصّصات العرضيّة سنذكرها إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: إنما كانت أعراضاً لتبدلها مع بقاء محلها.
 قيل: فهكذا يجب أن يقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها.
 وإن قيل: يمتنع تجرّد الجسم عن الصورة دون المقدار و الشكل.
 قيل: لا يمكنكم دعوى امتناع التجرّد عن صورة بعينها بل عنها و عن بدله. و كما
 لا يخلو الجسم عن صورة و بدله فكذا لا يخلو عن شكل و مقدار و بدلهما.
 و إن كان تقوم الجسم بها لكونها مخصّصات الجسم^١ أى مقومات وجوده - و لهذا
 تكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة - فليس أيضاً من شرط المخصّص أن يكون صورة
 و جوهرًا فإنّ أشخاص النوع اعترفتم بأنّها تتميّز بالعوارض. و لولا المخصّصات لما
 وجدت الأنواع و غيرها كالأنصاف و الأشخاص و الطبائع النوعيّة كالإنسانيّة و
 الفرسية و نحوهما، اعترفتم بأنّها أتمّ وجوداً من الأجناس^٢ و لا يتصوّر فرض وجودها

١- قوله: «لكونها مخصّصات الجسم»

مخصّص كلّ حقيقة نوعية جوهرية أوّل تخصّيصها بحيث لا يسبق تخصّيصها بشيء آخر
 قبله لابد أن يكون هذا المخصّص جوهرًا لتقدّمه في الوجود عليها تقدّمًا ذاتيًا لا زمنيًا
 كالمعدّات و نحوها. و المقدّم على الجوهر تقدّمًا ذاتيًا لا بدّ و أن يكون جوهرًا، لكونه أوّل
 بالوجود و أقدم بخلاف المعدّات و سائر الشروط التي يجعل المادة صالحة لقبول الجواهر
 الصورية، فيجوز كونها أعراضاً و أن يكون من باب الحركات و الاستعدادات أو الأعدام. و
 أمّا المخصّصات اللاحقة للأنواع الجوهرية بعد تخصّيصها النوعي سواء كانت لازمة أو غير
 لازمة فهي لاحالة أعراض لافتقارها في حلولها إلى موضوع لا يحتاج إليها في التقوم
 الذاتي.

٢- قوله: «و الطبائع النوعيّة اعترفتم بأنّها أتمّ وجوداً من الأجناس»

إشارة إلى ما ذكره في قاطيغورياس من أن الأشخاص هي الجواهر الأولى، و الأنواع
 هي الجواهر الثانية، و الأجناس هي الجواهر الثالثة. و ذلك حقّ لأنّ الوجود ممّا يناله
 الشخص أولاً ثمّ النوع ثمّ الجنس. و كذا قوله: «مخصّصات الأنواع أوّل بأن يكون جواهر».
 و أمّا قوله: «و ليس كذا» فمعناه على ما هو المشهور من أن المخصّصات هي العوارض
 المكتنفة بالشخص من حيث الكمّ و الكيف و الأين و متى. و ليس كذلك لما أشرنا إليه أنّ

دون المخصّصات. فإن كانت مخصّصات الجسم صوراً و جوهرأ لأجل أن الجسم لا يتصور دون مخصّص، فمخصّصات الأنواع أولى بأن تكون جواهر، و في بعض النسخ: "جوهرأ" أى لكونها أتمّ وجوداً من الطبائع الجنسية. و ليس كذا، فيجوز أن يكون المخصّص أى مخصّص الجسم المطلق و هى الصورة النوعية بزعمهم عرضاً.

وما قيل من أن مخصّصات الأنواع تابعة للمخصّص النوعي- و إن كان التخصيص بها^١ - و عارضة عن أسباب خارجة لا يتقوم بها ماهية النوع، فمثله يمكن أن يقال في الصور النوعية من أنها تابعة للماهية الجسميّة و إن كان بها تخصّصها و لاحقة بها أو بالهولى بزعمهم من أسباب خارجة، و مقومة لوجودهما دون ماهيتهما.

و العرض يكون أى قد يكون، من شرائط تحقّق الجوهر، كما أن المخصّصات في الأنواع أعراض، و لا يتصور تحقّق النوع في الأعيان إلا مع العوارض.

و ما يقال: إن الماهية النوعية في نفسها تامّة. و لو فرض انحصار نوع الإنسان في شخصه ما احتاج إلى مميّز، و أنّه لا مانع من انحصار النوع في الشخص إلا أمر خارجي؛ فمثله يقال في الماهية الجسميّة. و إن استدلّ على عدم تمامية الماهية الجسميّة باحتياجها إلى المخصّصات فالإنسان أيضاً غير تامّ لاحتياجه إلى المخصّصات.

و الذي يقال: "إن الطبيعة النوعية تحصل ثمّ تتبعها العوارض" كلام ضعيف،^٢ فإنّ

تشخص كلّ شيء إنّما هو بوجوده، لأنّ الوجود متشخص بذاته. و قد مرّ أيضاً أن وجود الجوهر جوهر. و ما أشتهر عند الجمهور أنّ الوجود من عوارض الماهية لا ينافي ما ذكرنا، فإنّ عوارض الماهية قد يكون مقومات لوجودها كالفصل بالنسبة إلى الجنس، فإنّ له عروضاً للجنس في اعتبار العقل و تأصلاً في الوجود بحسب العين. و بالجملة العروض على ضربين: عروض للماهية و عروض للوجود. و عوارض الماهية ربّما كانت أتمّ وجوداً من تلك الماهية. كيف و نفس الوجود من عوارض الماهية بحسب المعنى و المفهوم و محصلها في الخارج. و أمّا عوارض الموجود فهي أنقص وجوداً من المعروض له.

١- أي و إن كان تخصّص أشخاص النوع بها. ١٢

٢- قوله: «كلام ضعيف»

الطبيعة النوعية كالإنسانية مثلاً إن حصلت أولاً ثم تتبعها العوارض فكان حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم تشخص. وهو محال، إذ لم تحصل إلا متشخصة، و المطلق لا يقع في الأعيان أصلاً.

و إن كانت هذه العوارض ليست بشرائط^١ لتحقيق الطبيعة النوعية أى في الخارج،

قد علمت أن عارض الماهية يخالف عارض الوجود. فللماهية النوعية عارضان: عارض لنفسها و عارض لوجودها. فعارض نفسها كالوجود و التشخص و الوحدة، و عارض وجودها كسائر العوارض اللاحقة من الكمّ و الكيف و غيرها. فضعف كلام هذا القائل إنما يظهر لو أراد بقوله: فإن الطبيعة النوعية يتحصّل ثم تتبعها العوارض، أنها يتحصّل بذاتها من غير اعتبار وجودها و تشخصها ثم يتبعها عوارض يتعيّن بها أشخاصاً. و هي في الحقيقة نفس عوارض الماهية كالوجودات و الشخصات، لأنه يرد عليه حينئذ ما أورده المصنّف من أن الماهية المطلقة المجردة عن القيود و المخصّصات أمر كليّ و الكليّ بما هو كليّ لا وجود له في الخارج. و أمّا لو أراد به ما ذكرناه و هو أن الطبيعة النوعية يتحصّل أولاً بقيود ذاتية كالوجودات و أنحاء الشخصات الداخلة في الأشخاص تقررًا، المقومة لماهيتها وجوداً و تحصلاً، العارضة لها مفهوماً و معنىً، فلا غبار عليه و لا ضعف فيه.

١- قوله: «و إن كانت هذه العوارض ليست»

قد علمت أن مخصّصات النوع بالذات ليست من عوارض وجودها حتّى يتصور بقاء النوع واحداً بالعدد مع تبدّلها، بل هي نفس تحقق الطبيعة النوعية بأنحاء حصولاتها، فضلاً عن أن تكون هي شرايط تحقّقها. و كونها عارضة إنما هو بحسب ظرف الذهن كسائر عوارض الماهية. و ليس إذا لم تكن الماهية كالإنسان مقتضية للتشخص و لا التشخص لازماً لها موجباً لفرض إنسانية واحدة بالعدد باقية على الإطلاق، فإن كلّ ماهية - نوعية كانت أو جنسية - لها طبيعة مبهمّة لا يمكن وجودها بذاتها إلا بأعيان الشخصات التي هي ملزومات و مقومات للماهية بحسب الخارج، و إن كانت عوارض لها بحسب الذهن. فالسؤال في لمة كون الماهية لازمةً للتشخص أولى من السؤال في لمة كون التشخص لازماً لها في ما ينحصر نوعه في شخصه أو عارضها لها في غيره. و الحق أن هذه المغاليط إنما

و ليس ما يمتاز به هذا الشخص لازماً لحقيقة الإنسانية فيجوز فرض إنسانية باقية على الإطلاق كما حصلت أولاً، ثم لحقتها العوارض دون تميز، إذ هذه العوارض التي تتخصص بها أشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية و لوازمها و إلا اتفقت في الكلّ فهي إذن من فاعل خارج. فإذا استغنت عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض وجودها دونها أي دون هذه العوارض، و ليس كذا. فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر و مقوماً لوجوده بهذا المعنى.^٢ و هو أنه شرط تحققه

نشأت من الخلط بين عارض الوجود و عارض الماهية. فعارض الوجود متأخّر عنه بخلاف عارض الماهية، إذ ربّما يتقدّم عليها في الوجود كالفصول بالنسبة إلى الجنس و التشخصات بالنسبة إلى النوع.

١- ك: الحقيقة

٢- قوله: «فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر»

أما كون العرض مقوماً لوجود الجوهر و موجباً له بالذات فهو معلوم البطلان. و أما العرض بمعنى العرضي أي الخارج المحمول للماهية من حيث هي ماهية فيجوز أن يكون متقدماً عليها و متحداً بها في الوجود بالذات. و الأول كالفصل للجنس و الثاني كالمشخص للنوع. و المتقدّم على الجوهر و كذا المتحد به لابدّ و أن يكون جوهرأً أيضاً بحسب الوجود و الحمل، و إن لم يكن جوهرأً بحسب الماهية و الحدّ. أو لا ترى أن فصول الجواهر جواهر بالمعنى الأول دون الثاني. و كذا حكم المشخصات التي هي أنحاء الوجودات و هي موجودة بذواتها ملزومة للماهية النوعية. و كلّ واحد منها مصداق لحمل الماهية النوعية عليها من غير أن يدخل تلك الماهية في حدود هويّاتها كما لا يدخل الجنس في حدود ماهيّات الفصول، و إن صدق عليها صدقاً بالذات. فالناطق مثلاً حيوان بالذات و الوجود و ليس حيواناً في حدّ ماهيته، لأنّ الفصل المنطقيّ بإزاء الفصل الاشتقاقي. و هو عندنا أمر بسيط هو نفس هويّة وجودية خارجية. و كذا أفراد مفهوم الناطق التي هي بعينها هويّات وجودية و شخصيات ذاتية هي بعينها فصول اشتقاقية. و هي بحيث يصدق عليها الإنسان بحسب الوجود لا بحسب الماهية، إذ لا ماهية لها سوى الإثبات الوجودية. و إنّما الماهية

في الخارج.

ثم إن جاز حصول الإنسانية مطلقة^١ ثم تتبعها المميزات المخصّصات فهلاً جاز أى لم لا يجوز، حصول الجسميّة مطلقة ثم تتبعها المخصّصات؟ وكلّ ما يعتدرون له^٢ هناك أى في الجسم المطلق، مثله واقع في الأنواع.

ثم العجب أن العقل إنّما يقتضي الجسم لتعقله لإمكان نفسه^٣ على ما قالوه أى

للمركّب منها و من النوع، إذ لكل فرد من أفراد الإنسان الخارجي ماهية و هويّة، و كلّ منها غير الآخر في التصرّ و عينه في العين.

١- قوله: «ثم إن جاز حصول الإنسانية مطلقة»

لم يجوز و لا يجوز حصول ماهية كلّية إلا بعد تميّزها و تحصيلها بأمر هي المبادي الوجودية المقارنة. و تلك الأمور هي كمالات أوليّة تتبعها كمالات ثانية، لا فرق في ذلك بين ماهية جنسية أو نوعية بل النوع لكونه أقوى تحصيلاً يحتاج إلى محصل أقوى، و الجنس بخلافه لضعف تحصيله الوجودي، فيكفيه سبب يحصله نوعاً ما أو يفيد شيئاً ما من التقوّات و الكمالات. و ستعلم أن الطبيعة الجسميّة كلّما لحقته صورة بعد صورة يزيده فضيلة أقوى و خيرية أشدّ و وجوداً أشرف و هكذا إلى أن يبلغ في الوجود إلى الدرجة التي بها يقع التخلص عن شرور الموادّ و نقائصها و آفاتها.

٢- ك: به

٣- قوله: «ثم العجب أن العقل إنّما يقتضي الجسم»

صدور الموجودات عن المبادي العقلية بواسطة جهاتها الإمكانية، ليس معناه كما فهمه الجمهور من أن الإمكان الذي مرجعه إلى العدم و القصور هو محصل لوجود شيء من الأشياء من حيث هو وجوده، بل هذا من قبيل قولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، و ليس لعدم تأثير و عليّة و لا تأثّر و معلوليّة. إنّما المراد منه أن مهية العلّة إذا لم تكن موجودة لم يوجد منها ماهية المعلول و كذا القياس في سببيّة الإمكان لشيء، لأنّ الإمكان الذي هو حال الوجود عبارة عن فقره و قصوره، كما أن الوجوب عبارة عن غناه و كماله. فمعناه أن المبدأ العقلي بواسطة تعقله لقصور وجوده و فقره يصير مبدأ الجوهر آخر ناقص الوجود مصحوب للقوّة و الاستعداد و هو الجسم و بواسطة تعقله لكمال وجوده و غناه بمبدأه و

المشأؤون، و إمكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم أى لأنه موجود فى موضوع، و مذهبهم أن كل ما كان كذلك فهو عرض. و إنما قال: «عرض على قياس مذهبهم» لأنه عنده من الاعتبار العقلية التى لا وجود لها إلا فى الذهن. و كذا تعقل الإمكان أى عرض بوجهين:

الأول قوله: فإن تعقل الإمكان غير تعقل الوجوب، لأنها إن كانا واحداً كان اقتضاؤهما واحداً، و ليس كذلك، فإن مقتضى الأول جوهر جسمانى و مقتضى الثانى جوهر غير جسمانى. فإذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الإمكان فهما زائدان على ماهيته أى ماهية العقل لاستحالة أن يكونا نفسه، إذ المختلفان لا يكونان نفسه،

غايته يصير مبدأ لجوهر كامل عقلى آخر به يكمل الجوهر الجسمى كما بالواجب الوجود يكمل الجوهر العقلى. فليس يلزم مما ذكره فى ترتيب الوجود و سلسلة الصدور كون العرض كالإمكان علة مقومة للجوهر الجسمانى. و لا عبرة بظواهر الألفاظ فى مثل هذه المقامات اللطيفة التى يحتاج دركها إلى تعمق شديد.

١- قوله: «فهما زائدان على ماهية»

و اعلم أن الجهات التى بها يصدر الموجودات عن التدبير الأول ليست أعراضاً و لا التعقلات التى هي فى المبادى العقلية موجبة لصدور معلوماتها أعراض و كفيات مثل علومنا و كفياتنا النفسانية، بل العلم هناك عين الوجود و التعقل نفس الشهود العينية. و أما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فهي أن الصادر الأول هو الوجود و هو المجعول الأول جعلاً بسيطاً، لكن ما سوى الوجود المطلق الإلهى مما يصحبه - لقصوره عن الأول - ماهية إمكانية على سبيل التبعية من غير جعل و تأثير. و تلك الماهية هي الكدورة اللازمة لفقر الذات الناشئة من نقائص الوجودات التى هي بعد الأول. فالعقل الأول من جهة تعقله للمبدأ الأول - أى مشاهدته إياه على مبلغ طاقته - صار واسطة لفيضان العقل الثانى، و من جهة تعقله لوجوده الذى هو عين وجوده واسطة لفيضان جوهر محرك نفسانى، و من جهة تعقله لماهيته صار منشأ لجوهر متحرك جسمانى. و هو الفلك الأول كما هو المشهور، و ذلك المحرك نفسه. فهذه الجهات المذكورة مرجعها إلى أمور جوهرية البتة. و ليس الحال كما

لاستحالة أن يكونا نفس شيء واحد، و لا داخلين فيه و إلا لزم تركّبه؛ و لا أن يكون أحدهما نفسه دون الآخر للزوم الترجّح^١ من غير مرجّح، و لا أن يكون أحدهما داخلاً فيه و الآخر خارجاً عنه، و إلا لزم التركّب و الترجيح من غير مرجّح؛ عرضيّان له عرضان فيه أى في الوجود فتعقّل الإمكان عرض^٢.
و الوجه الثاني قوله: و الوجود لما لم يدخل في حقيقة الشيء^٣ - كما سبق بيانه - فالأولى أن لا يدخل الإمكان و الوجوب، لأنهما صفة الوجود عند نسبته إلى الماهية.

فهمه الناس و اشتهر بينهم من أن هذه الأمور النسبية أو العدمية كالوجوب و الإمكان أو تعقّلاتها أسباب لوجود الجواهر العقلية و النفسية و الجرمية في الأعيان.
١- خ ل: الترجيح

٢- قوله: «و الوجود لما لم يدخل في حقيقة الشيء كما سبق بيانه فالأولى»
قد علمت أن وجود كلّ شيء عين حقيقته الخارجية و زائد على ماهيته الإمكانية زيادة في التصوّر. و مرجع الإمكان إلى قصور الوجود، و مرجع الوجوب إلى تمامه، فهما أمران جوهريان في الحقيقة. و مرجع التعقّل أيضاً إلى حضور الوجود، فتعقّل الجوهر جوهر. فهذان التعقّلان اللذان أحدهما علّة الجوهر المفارق و الآخر علّة الجوهر الجسماني أمران جوهريان ليسا من الأعراض. و البرهان قائم على أن كلّ ما هو أقدم وجوداً من شيء فهو أقوى تحصلاً، فإنّ التقدّم و التأخّر الذاتيين في الوجود يلزمهما الكمال و النقص و الشرف و الخسة، فإنّ الفيض الوجودي يمرّ أولاً على العلّة ثمّ يتجاوز منها إلى المعلول. هذا في الأسباب الفاعلية و المقدّمات الذاتية. و أمّا في الأسباب القابلية و المقدمات الزمانية فحيث يكون سببها في الاستعداد و القبول لا في الإيجاد و الإفاضة، فهي بخلاف ما ذكر. فربّما كانت الأعدام و القوى من مصحّحات القابلية. فقوله: «ثمّ الاستعداد المستدعي للنفس» الخ ليس فيه ما يقتضي تجويز أن يكون العرض مقوماً لوجود الجوهر، إذ ليس استعداد البدن من الأسباب الذاتية و المقدّمات الفاعلية لوجود النفس، بل الاستعدادات هي أسباب الإمكانات و مصحّحات القابليات. فليس يلزم ممّا ذكره جواز تقويم الجوهر بالعرض أصلاً و لا تخصيص الجوهر ذاتاً و وجوداً بالعرض. و الذي يلزم منه هو أن يكون للأعراض بل للقوى و الأعدام مدخلة في قبول القابل و تهيوّ المادة.

و إذا لم يدخل الموصوف في شيء كان عدم دخول الصفة أولى، لأن الصفة تتبع الموصوف، و يستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع، فضلاً عن تعقلهما؛ لأنه أبعد من الدخول. فإذا كان تعقلهما عرضاً، و باعتبار ذينك أى التعقلين، حصل جوهر مفارق و آخر جسماني فصَحَّ أن الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلّة أو الاشتراط. و ليس مقوم الوجود إلا ما له مدخل ما في وجود الشيء. ثم الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن، ليس أى ذلك الاستعداد، لأجل المزاج؟ و هو عرض، لأنه موجود في موضوع هو البدن، و هو من شرائط حصول النفس. فصَحَّ أن العرض له مدخل في وجود الجوهر.

و النفوس بعد المفارقة أليست تختصص و تمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟^١ التي اكتسبتها عند التعلق بالأبدان من الهيئات و الملكات، فصَحَّ أن من مخصّصات الجواهر الأعراض، و التخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية. و العجب ألهم أى المشائين، جوّزوا أن تكون الحرارة مبطلّة للصورة المائية^٢ و

١- قوله: «و النفوس بعد المفارقة» الخ

النفوس الإنسانية لها استكمالات جوهرية و تقلّبات في الأطوار. حشر بعضها إلى الملائكة و بعضها إلى الشياطين و بعضها إلى صور ردية كالقردة و الحنازير، و بعضها مردودة إلى أسفل سافلين. و ليس الأمر كما هو عند الجمهور من أن لأفراد النفوس الإنسانية عند المفارقة حقيقة واحدة نوعية امتيازها بهيئات عرضية.

٢- قوله: «جوّزوا أن يكون الحرارة مبطلّة»

قد مرّ أن العلّة قد تكون بالذات و قد تكون بالعرض. و العلّة بالذات هي مثل الفاعل و الغاية و المادّة و الصورة، و العلّة بالعرض مثل رفع المانع و وجود المعدّ و الشروط. و من العلّة بالعرض هو أن يفعل الفاعل بالذات فعلاً، لكن يتبع فعله فعل آخر مثل السقمونيا، فإنّه بالعرض مبرّد، لأنه بالذات يستفرغ الصفراء و يتبعه نقصان الحرارة، و مثل مزيل الدعامة عن الحائط؛ فإنّه علّة بالعرض لسقوط الحائط. و ذلك لأنّ الفاعل هاهنا لا يفعل شيئاً بل أزال مانعاً يتبعه فعل طبيعي هو انحدار الثقل بفاعل بالطبع. و الأمر في إحالة النار ما يجاورها تسخيناً حتّى يزول عنه البرودة و يشتدّ استعداده لفيضان الصورة النارية هكذا.

عدمها شرطاً لوجودها. فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطاً لوجود الجوهر و علة فلم لايجوز أن يكون وجوده علة أو شرطاً؟ و هل كان مقوم الوجود إلا ما له مدخل ما في وجود الشيء؟ و قد اعترفوا أى المشاؤون، بأن المستدعي للصورة الهوائية الحرارة فهي من علل حصولها مع عرضيتها.

فمثل هذه الأغاليط لزم بعضه أى بعض مثلها، من استعمال الألفاظ على معان مختلفة كلفظة الصورة و غيرها. أما لفظ الصورة فلائنه عند المشائين مستعمل بمعنى الجوهر المقوم و عند الأوائل بمعنى العرض، إذ كل ما حلّ في محلّ عرض عندهم سواء قوّم وجود المحل أو لم يقوّم. و أما غيرها فكالهوى، فإنها تستعمل عند الأوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله لأشياء أخرى، و عند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذى هو جزء الجسم. و بعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة ثبوتها إليها و إلى ما استثنى عنها سواء، كقولهم: "كل ما حلّ في شيء و قوّم وجود محله كالصورة فهو جوهر و إلا فعرض" لأن حجة ثبوت تقويم الصورة إن كانت للزوم أو استحالة الخلو أو التخصيص أو غيرها مما مرّ و سيجىء، فهي ثابتة لبعض الأعراس، فيكون نسبتها إليها و إلى ما استثنى عنها سواء.

و منهم أى من المشائين، من احتجّ أى على جوهرية مخصّصات أجسام العناصر، بأن في الماء و النار و نحوهما كالأرض و الهواء، أموراً تغيّر جواب "ما هو" فتكون صوراً

فلكلّ معلول علة ذاتية، و كلامنا في السبب الذاتي. فالسبب الذائق للبرودة هي الصورة المبردة، و للحرارة هي الصورة المسخنة. و السبب الذاتي لكلّ من الصورتين و غيرها هو واهب الصور لا غير، لأن السبب الذائق للشيء يجب أن يكون أقوى منه في درجة الوجود و أجلّ. فلا صورة النار علة لصورة مائية و لا لصورة نارية أيضاً، إذ لا نار أقوى في الموجودية من نار آخر و لا العرض أيضاً يمكن أن يفيد جوهر، لكونه أضعف تحصلاً من كلّ جوهر. فجعل الحرارة المبطلّة للصورة المائية سبباً ذاتياً للصورة الهوائية مغلطة نشأت من جعل ما بالعرض مكان ما بالذات. كيف و العلة بالذات يجب أن يكون وجودها باقياً مع وجود المعلول. و هذه الأسباب العرضية ربّما زال وجودها عند وجود المعلول.

أى جواهر، فإنّ الأعراض لا تتغير جواب "ما هو". و ما غير الجواب فهو جوهر، و مخصّصات العناصر تتغير الجواب، فتكون جوهراً.

و هو كلام غير متين^١ لضعف المقدمتين، فإنّ من الأعراض ما يغير الجواب. و إليه أشار بقوله: فإنّ الخشب إذا اتخذ منه الكرسي ما حصل فيه إلا هيئات و أعراض. و لا يقال له إنه خشب عند السؤال عن أنّه ما هو؟ بل يقال: إنه كرسي.

فان قيل: إنما لا يقال له خشب، لأنّ المسئول عنه فى الثانى غير المسئول عنه فى الأول، لأنّه فى الأول هو الخشب المجرد، و فى الثانى هو الخشب المكيف بالهيئة الكرسوية.

قلنا: مسلّم أنّه كذلك لكنّا نقول لم لا يجوز أن يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير السؤال فى الهيولى لاقتران عرض به كما فى الكرسي لا جوهر؟

و الدّم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر، و ليس فيه إلا الهيئات التى باعتبارها صار دماً^٢. و إذا سئل عن أشخاصه أنّها ما هي؟ لإيجاب بأنّها عناصر و نحو

١- قوله: «و هو كلام غير متين»

هذه القاعدة صحتها و متانتها مشروط بأمرين: أحدهما كون المخصّص - الذى يتغير بتغيرها جواب ما هو- جزء النوع الطبيعي. و المراد بالنوع الطبيعي ما يمكن حصوله بالطبيعة الذاتية دون ما يحصل بالصناعة أو القسر و ما يجري مجراها. و ثانيهما أن يكون مجموع المخصّص و المتخصّص به أمراً واحداً بالطبع لا بالاعتبار و التسمية و الاصطلاح و غير ذلك. فالسرير و الكرسي و البيت و نظائرها ليست كذلك، لعدم الشرط الأول فيها، و كذلك الأصناف العرضية كالكتاب و الضاحك و الزارع لعدم الشرط الثانى فيها، و إلا لكان الشخص الواحد من الإنسان أشخاصاً حقيقية لأنواع كثيرة بحسب الذات و الحقيقة.

٢- قوله: «و ليس فيه إلا الهيئات التى باعتبارها صار دماً»

لا بل فيه صورة كمالية بها صار الدّم. و ما سواه بقيت فيه صورة العناصر و الأسطقسات أم بطلت. و ذلك لأنّ الدّموية من الحقايق الأصلية التى لها آثار مختصة و غايات ذاتية، فهي صورة كمالية كماها فوق كمال العناصر و صورة الأسطقسات.

ذلك كالأسطقسات و الأركان، بل بآنها دم. و كذا البيت المشار إليه إذا سنل أنه ما هو؟ لإيجاب بآنه طين أو حجارة، بل بآنه بيت. فالأعراض مغيرة^١ لجواب ما هو، و الحقائق الغير البسيطة إنما هي بحسب التركيبات. و هو أنها من أى الأشياء ركبت سواء كانت جواهر كالجسم من الهوى و الصورة أو أعراضاً كالحركة السريعة من الحركة و السرعة أو مختلفة^٢ كالكرسى من الخشب و الهيئة، و الأسامي، و هو أن الإسم بإزاء أى شيء وضع كما سبق شرحه.

و البسائط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب ما هو ببعض الأجزاء. و الأنواع المركبة الضابط فيها^٣ اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت إلى ما سواها، حتى يتغير

١- قوله: «فالأعراض مغيرة لجواب ما هو»

نعم و لكن في الأنواع العرضية كالحلقة و الشكل و غيرها أو في الأصناف كالأسود و الزنجي أو في المركبات الصناعية كالبيت و الكرسي.

٢- أ: مختلطة

٣- قوله: «الأنواع المركبة الضابط فيها»

الضابط في كون المركب من الأمور المتعددة نوعاً حقيقياً له حدّ واحدٌ مشتمل على جنس و فصل قريبين أن يكون لجزئه الصوري سببية لجزئه المادي، لأنّ المادة ما به يكون الشيء بالقوة، و الصورة ما به يكون الشيء بالفعل. و نسبة الأول إلى الثاني نسبة النقص إلى الكمال و الضعف إلى الشدة. فالجزء الصوري أقوى تحصلاً من الجزء المادي كما أن الفصل أقوى تحصلاً و أقلّ إيهاماً من الجنس، و الجنس أضعف تحصلاً و أكثر إيهاماً منه. فمن شكّ في جوهرية جزء صوري لنوع جسماني و عرضيته و أراد أن يعلم أنه جوهر أو عرض فله أن ينظر في آثار وجود الصورة و كماليتها. فإن كانت آثارها الكمالية أشدّ و أكثر من آثار الجزء المادي فمعلوم من ذلك أن وجودها أقوى و أكمل من وجود مادتها. فإذا كانت المادة جوهراً فالصورة أولى بالجوهرية أى أحقّ بأن يكون وجودها وجوداً مستغنياً عن الموضوع. كيف و قد علم أن الصورة تمام المادة، و المادة نقصه. و تمام الشيء مشتمل على نقصه و زيادة تأكّد، فوجود الصورة فعلية المادة و كمالها و غايتها. و لهذا يتحدّ به وجود المادة و إن تغيّرتا بحسب المعنى و الماهية، كما هو شأن الأجزاء المحمولة

فيها جواب ما هو، كالكرسى مثلاً فإنه خشب اجتمع فيه هيئات و أعراض خاصّة بها صارت كرسياً كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه مثلاً.
و من حُجَجهم^١ أى حجج المشائين على جوهرية الصور، أنّ هذه الصور^١ جزء

حيث أنّها متّحدة وجوداً متفائرة معنى. فكلّ مركّب يكون مادّتها جوهرأ و صورتها عرضاً فليس تركيبتها تركيباً طبيعياً فعلة فاعل طبيعي، كالكرسي و البيت. و لو كان الكرسي و البيت صورةً طبيعيّة، لكان وجودها أقوى و أقدم من وجود الخشب و الطّين، و هذه هي القاعدة الّتي وعدنا إيرادها فعليك لضبطها.

١- قوله: «و من حججهم أنّ هذه الصورة جزء الجواهر»

يبتنى [ن: مبنى] هذا الاحتجاج على أنّ كلّ موجود له حدّ نوعيّ ذو وحدة طبيعيّة، فلا يجوز أن يندرج بالذات تحت مقولتين من مقولات العشر المشهورة المتباعدة، لما تقرّر عندهم أنّ الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة. فالمقولة الواحدة إمّا جوهر أو كمّ أو كيف أو غير ذلك. و النوع الواحد يجب أن يكون بالذات و الماهيّة إمّا تحت الجوهر أو الكمّ أو كيف أو غير ذلك. و أمّا المركّب من مقولتين فليس بالذات لا هذه و لا تلك، بل لا وجود له غير وجود هذا النوع و ذلك النوع، إذ كلّ ما هو موجود بالذات فله وجود واحد بالذات و له تشخّص واحد و فاعل واحد و غاية واحدة و صورة واحدة. و أمّا المركّبات الصناعية فلها وجودات اعتبارية و وحدات اجتماعية و فواعل عرضيّة و غايات تصنعيّة اتفريقيّة.

إذا تقرّر هذا فلهم أن يقولوا: لا شك أنّ الجسم الناري و الهوائي و الحجري و النباتي و الحيواني و غير ذلك لكل منها حقيقة محصّلة لها وحدة طبيعية من غير تعمل و اعتبار. و هي غير حالّة في موضوع فيكون كلّ منها جوهرأ واحداً غير بسيط الحقيقة، لكونه متقوماً من جسمية مشتركة و من أمر يتمّ به نوعيته. فلو لم يكن ذلك الأمر من مقولة الجوهر مندرجاً تحته بوجه من الوجهين اللذين ذكرناهما، بل يكون مندرجاً تحت مقولة أخرى كالكيف مثلاً، فلم يكن واحداً طبيعياً له حدّ نوعيّ من جنس و فصل مأخوذين من مادّة و صورة طبيعية، و إلا فالفصل كمال الجنس؛ و الصورة تمام المادّة و فعلية قوّتها. و تمام الجوهر و فعليتها كيف يكون عرضاً؟ ثمّ العرض كيف يحمل على الجوهر حملاً ذاتياً مناطه

الجوهر لتبدله بتبديلها، و جزء الجوهر جوهر.

و هذا فيه غلط، فإنّ جزء ما يحمل عليه أنّه جوهر بجهة ما لا يلزم أن يكون جوهرًا. فالكرسي يحمل عليه بجهة ما - و هي باعتبار المادّة - أنّه جوهر، و الهيئة التي بها الكرسوية جزء الكرسي، و لا يلزم أن تكون جوهرًا بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع أجزائه جوهرًا، فإنّ نفس كونه جوهرًا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرًا إن كان له جزء. و الماء و الهواء من الذي سلّم كونهما جوهر محضة أى من جميع الوجوه، بل من حيث جسميّتها جوهر، و خصوص المائية و الهوائية بالأعراض، فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

ثمّ قولهم: الصورة مقوّمه للجوهر فتكون جوهرًا^٢ باطل هذر، لاستلزامه التكرار. و إنّما حذف الخبر لظهوره. و استدللّ على التكرار بقوله: و جوهرية الصورة كونها لا في موضوع، و كونها لا في موضوع عدم استغناء المحلّ عنها، و عدم استغناء المحلّ عنها هو أنّها مقوّمه للمحلّ. فقولنا: "الصورة مقوّمه للجوهر، فتكون جوهرًا" كأنّا قلنا: "الصورة مقوّمه للجوهر فتكون مقوّمه للجوهر". و هو تكرار خال عن الفائدة، لكنّ هذا

الاتحاد بين الشئيين؟ و هذا ممّا لا خفاء فيه عند المتوغّلين في الأنظار الحكيمية. فمعنى قول المثبتين للصور من أنّ جزء الجوهر جوهر هو أنّ ما علم مجملًا أنّه جوهر فعلم منه لاحالة أنّ جزئه جوهر، لأنّه أقدم ذاتًا منه فيكون أقوى وجودًا. و لا يتوقّف العلم بجوهرية الشيء على العلم بجوهرية جميع أجزائه تفصيلًا ليرد عليه ما أورده المصنّف.

١- س: الصورة

٢- قوله: «ثمّ قولهم الصورة مقوّمه للجوهر فيكون جوهرًا»

للصورة كما مرّ تقويمان: تقويم للمادّة وجوداً و تقويم للمركّب ماهية. و لكل منهما معنى آخر، فلا تكرار إن أريد بالتقويم في قولهم: "إنّ الصورة مقوّمه للجوهر" كونها مقوّمه لماهية المركّب الجوهرية. فالأولى أن يحمل كلام المصنّف على أنّه واقع معهم على طريق التريديد و الاستفسار بأنكم ما أردتم بقولكم: إنّ الصورة مقوّمه للجوهر؟ إن أردتم به التقويم بمعنى الجزئية فيرد عليه الإيراد الأوّل و إن أردتم به تقويمها للمحلّ فيلزم عليه الإيراد الثاني، و هو التكرار و فيه أيضاً ما فيه كما ذكره الشارح.

الاستدلال إنما يتم لو سلم أن معنى كون الصورة لا في موضوع هو عدم استغناء المحل عنها.

فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوم الجوهر. و الصورة لانعني بها إلا كل حقيقة بسيطة نوعية، كانت جوهرية أو عرضية في هذا الكتاب. و ليس في العناصر شيء سوى الجسمية و الهيئات لا غير.

و إذا اندفعت الصور التي أثبتوها^١ و قالوا: إنها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التي

١- قوله: «و إذا اندفعت الصور التي أثبتوها»

يلزم على ما ذهب إليه أن لا يكون للبسائط و المركبات كالحیوان و النبات و الجماد في هذا العالم جوهرية غير جوهرية الامتداد الجسماني، و هو واحد متفق في الجميع. و يلزم عليه أن لا فرق بين أنواع الأجسام الطبيعية بحسب ذواتها المتقدمة على عوارضها. و يلزم عليه أيضاً أن يكون مبادي هذه الآثار العظيمة و التحريكات الشاقة و الأفاعيل الشديدة في الأجسام الطبيعية هي هيئات و كيفيات قائمة بها و أن يكون مصعد التار إلى فوق و مهبط الحجر إلى تحت عرضاً محمولاً فيهما. و هذا مع قطع النظر عن المراجعة إلى البراهين مما يستبعده العقل في أول النظر.

و أما القول بأن للأجسام محركات أخرى من غير هذا العالم كالملائكة بلسان الشرائع و الصور المفارقة عند أفلاطون و شيعته، فهو و إن كان حقاً و صدقاً، إلا أن أفعالها في الماديات يجب أن يكون بوسائط و قوى و طبائع هي المخصّصات الأول لهذه الحقائق المختلفة الذوات و الآثار. و ذلك لأنّ الجسم بما هو جسم إذا كان طبيعة نوعية، و المادة الأولى أمر واحد سيّما التي في عالم العناصر، و نسبة المفارقات إلى جميع ذوات المقادير و الوضعيات نسبة واحدة، فلا بدّ من أمور يختلف بها القوابل و الاستعدادات. و هي لا تحصل إلا بمباديها لكونها من باب القوى و الإمكانيات. و يلزم من هنا وجود أمور سابقة في القوام على حصول الاستعدادات و لواحقها. فثبت أن في أنواع الأجسام أموراً سابقة الوجود على وجود الأعراض و الحركات و الاستعدادات بحسب الذات و الحقيقة و إن تأخّرت عنها بحسب الأزمنة تبعاً لأعراضها التابعة للاستعدادات و الحركات.

تشتدّ و تضعف، يعنى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، لا بمعنى أنّ حرارة واحدة تشتدّ حتى تكون هى فى حال الشدة بعينها ما كانت قبلها، إذ الزائدة بعينها لا تكون الناقصة؛ و لا بمعنى انضمام شىء إليه، لأنّه إن لم يكن حرارة لاتصير به الحرارة أشدّ. و إن كان حرارة اجتمع حرارتان فى محلّ دون مميّز، و هو محال. و إن سلّم عدم استحالته فلا تكون إحديهما قد اشتدّت. و أمّا أنّه ينضمّ إليها حرارة أخرى و يتّحدان، و الشدة باتّحاد الاثنين، فليس بشىء، لأنّهما إن بقيتا أو انتفتا أو إحديهما فلا اتحاد. و إن سلّم فلا تكون الواحدة بعينها قد اشتدّت، بل بمعنى بطلان الأولى و حدوث حرارة أشدّ من المفارق. و هذا متفق عليه بين الفريقين لكنّ الخلاف فى أنّ الاختلاف بين الشديد و الضعيف بالنوع أو بالعدد؟ فذهب أصحاب المعلّم الأوّل إلى الأوّل مستدلّين عليه بأنّ المميّز بينهما بعد اشتراكهما فى الحرارة إمّا عرضى

و من هاهنا يندفع شكّ مشهور يرد على إثبات هذه الصور، و هو أنّ الهوى أمر واحد فكيف اختصّت ذاتها بطبيعة صورة دون صورة أخرى، و أنّ اختلاف الأجسام بالآثار إذا كان منشأه اختلاف الصّور فما سبب اختلاف الصور عليها بعد اتفاقها فى الجسمية؟ لأنّ مبنى هذا الشكّ على الغفلة عن جوهرية الصور و سبقها بالذات و الحقيقة على الجسم الذى هو بمعنى المادة. و لو كان الجسم بهذا المعنى موضوعاً للصور مستغنى القوام عنها لكان السؤال وارداً غير مندفع، لكونه نوعاً متفق الأفراد، لكنّه مادّة لهذه الصّور متقوم بها. و أمّا الجسم بالمعنى الجنسى المحمول على سائر الأنواع فليس هو أمراً واحداً متفقاً فى الكلّ، لأنّه يتحصّل معانيه بفصول مأخوذة عن الصورة المتنوعة و يكون الجسمية فى كلّ منها بمعنى آخر.

و أمّا السؤال فى لميّة اختلاف تلك الصور و الفصول فى ذواتها لا من جهة تخصّص الأجسام بها، فهو كالسؤال فى أنّ كلّ حقيقة لم صارت نفسه؟! فالجواب أنّ الوجود فى ذاته ممّا يختلف بالغنى و الحاجة و التقدّم و التأخّر و القوّة و الضعف. و هو ذو مراتب و درجات ينشأ منها اختلاف الماهيات و المعانى و الأحوال. هذا ما تيسّر لنا فى هذا المقام، و زيادة الشرح و دفع الشكوك كلها سيّما ما ورد عن المصنّف فى سائر كتبه يطلب من كتاب الأسفار الأربعة.

خارج أو فصل. و الأول باطل، لأنّ التغيّر في نفس الحرارة لا في أمر خارج عنه، فتعيّن الثاني. و إليه الإشارة بقوله:

و أمّا من قال: إنّ الحرارة إذا اشتدّت فتغيّرها في نفسها ليس بعارض^١ - و إلا لم يكن التغير في نفس الحرارة، فيكون بفصل بناءً على أنّ المميّز إن لم يكن عرضياً كان ذاتياً - فيكون بفصل أخطأ، لبطلانه تفصيلاً و إجمالاً.

أمّا الأول فلعدم انحصار التميّز بين شيئين بالفصل أو الخاصّة، لجواز أن يكون بالذات حتّى يتميّزا بذواتهما، على ما قال: فإنّ الحرارة ما تغيّرت، لما بيننا أنّ حرارة واحدة بعينها لا تشتدّ، بل محلّها أى يتغيّر بأشخاصها أى بأشخاص الحرارة المتواردة عليه. و أمّا الفارق بين أشخاصها فليس بفصل، حتى تكون الحرارة الشديدة نوعاً و الضعيفة نوعاً آخر، فإنّ جواب ما هو لا يتغيّر فيها^٢ أى في الأشخاص عند السؤال

١- قوله: «إنّ الحرارة إذ اشتدّت»

لا خلاف لأحد في أنّ الاشتداد حركة في الكيف نحو الكمال كما أنّ النموّ و الازدياد حركة في الكمّ نحو الكمال، و بإزائهما التضعّف و التنقّص، و لا في أنّ المتحرك في كلّ منهما ليس نفس ذلك الكيف بل محلّه، و لا نفس ذلك الكمّ بل مادّته؛ و لا في أنّ الحركة معناها خروج الشيء من القوّة إلى الفعل شيئاً فشيئاً، و لا في أنّ للمتحرّك في كلّ آن فرداً من المقولة التي وقعت فيها الحركة غير الذي كان قبله و بعده، لكن الخلاف بين المصنّف و بين أتباع المشائين في أنّ الاختلاف بين الشديد و الضعيف أو الكامل و الناقص، هل يجوز أن يكون بنفس الماهية المشتركة أم لا بل بأمّر زائد عليها؟ فالمصنّف على أنّ كماليّة السواد الشديد بنفس السوادية المطلقة المشتركة بين الشديد و المتوسط و الضعيف لا بأمّر زائد عليها فصل أو عرضي. و بالجملة فعنده يكون ما به التفاوت عين ما فيه التفاوت، و عندهم ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت، فهو إمّا فصل أو عارض للماهية المشتركة لا لوجودها فليكن هذا على ذكر منك.

٢- قوله: «فإنّ جواب ما هو لا يتغير فيها»

لقائل أن يمنع هذا فإنّه إذا سئل عن مرتبة شديدة من السواد بما هو و أجيب عنه بمطلق السواد أو بمحدّه لم يكن الجواب مساوياً في المعنى للمستؤل عنه.

عنها في حالتى الاشتراك و الانفرد. و لو كان الفارق فصلاً لتغيّر الجواب. و لا هو عارض، و إلا لم يكن التغيّر في نفس الحرارة، بل قسم ثالث هو الكماليّة و النقص^١ و ليست الكماليّة خارجة عن ذات الحرارة، إذ ليس في الأعيان كماليّة و حرارة، بل هما طبيعة واحدة. و على هذا فيكون هذه الحرارة أشدّ من تلك الحرارة، لا يكون بشيء زايد على الحرارة بل بنفس الحرارة، فإنّ الشدّة هي كماليّة في نفس الماهيّة، و الضعف هو نقصان فيها.

١- قوله (ره): «بل هو قسم ثالث هو الكماليّة و النقص»

احتجّ أتباع المشائين على ثبوت مذهبهم بأنّ سواداً ما مثلاً إذا كان أشدّ من سواد آخر، فهو إمّا يعارض أو بذاتي. لا سبيل إلى الأوّل و إلا فلم يكن التفاوت في السواد بل في أمر آخر و هو خلاف المفروض فتعيّن الثاني، فيكون الاختلاف بين مراتب السوادات بفصول.

و المصنّف ناقضهم بوجهين: الأوّل المنع من كون المميّز بين شيئين بعد اتفاقهما في ذاتي منحصراً في فصل أو عارض، بل هاهنا قسم ثالث هو التفاوت بالكمالية و النقص في نفس المعنى المشتركة فيه. و أنت تعلم أنّ نفس المعنى و المفهوم ممّا لا اختلاف فيه. و الماهيات بما هي معاني لا كمالية فيها و لا نقصان مجرّدة عن الحصولات، إنّما الوجود يشتدّ و يكمل و يضعف و ينقص. و هذا أيضاً منشأ الاشتباه بين الماهية و الوجود. و المصنّف لما أنكر عينيّة الوجود انحصرت الكمالات و النقائص في الموجودات عنده في نفس المفهومات منها. و الثاني النقص بالمقدار الزائد، فإنّ فضيلته و كماليّته على المقدار الناقص لا يمكن أن يكون بأمر عارض للمقدار و لا بفصل، لأنّ الخطّ الطويل و القصير حقيقة واحدة عندهم.

أقول: كما أنّ الوجود ليس من عوارض الأشياء بحسب الواقع بل في ملاحظة العقل، كذلك الفصول و ما يجري مجراها بالقياس إلى المعنى الجنسي أو النوعي. فقول المصنّف كما في المطارحات: "إنّ أحد المقدارين ما زاد على الآخر إلا بما ساواه في الحقيقة المقداريّة" كلام حقّ لكن بمعنى أنّ كمالية وجود المقدار كأصل وجوده هو نفس ماهيّة المقدار بناءً على أنّ الوجود و الماهية في كلّ شيء أمر واحد في العين. و قد مرّ أنّ الوجود ممّا يختلف كمالاً و نقصاً، و هو أيضاً يشتدّ و يضعف في ما يقع فيه الحركة.

و أمّا الثانی فلائکه لو صحّ ما ذكروه من الانحصار، لزم أن يكون الاختلاف بين المقدار الكبير و الصغير نوعياً، لأنّ الكبير لم يزد على الصغير بعرضى بل بشيء مقدارى هو كمّ في نفسه. و عندكم إنّ الاختلاف إذا لم يكن بعرضى كان بفصل، فيكون الكبير و الصغير نوعين. و هو يخالف قواعدكم و الحقّ أيضاً، لأنّه مازاد أحدهما على الآخر إلا بما ساواه في الحقيقة المقداريّة. و في خصوص المقدار أيضاً إن اتّفق - كما في التضعيف - فما زاد إلا بمثل ما ساوى، فكيف يكون قدر منه مقداراً و قدر آخر منه ليس بمقدار؟

قال المشاؤون: هذا القسم الثالث لا يتصوّر وجوده، لأنّ ذات الشيء إن كانت الزائدة فلا تكون الناقصة و المتوسطة نفس ذاته، لأنهما ليستا نفس الزائدة، بل تكونان نوعين آخرين. و كذا إن كانت ذات الشيء الناقصة أو المتوسطة. و هذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع الكلّي العقلي، لأنّ ذات الحرارة إذا كانت هذه الحرارة فلا تكون تلك حرارة، بخلاف ما إذا كانت ذات الحرارة ماهيتها، فإنّ هذه و تلك و غيرها تكون حرارات.

و لما كان هذا الدخل منقحاً في القسم الثالث أجاب عن الدخل المقدّر بما قلنا، و إليه الإشارة بقوله: و الماهية العقلية كالحرارة مثلاً، تعمّ ذوات أشخاصها التامة و الناقصة و المتوسطة كالزائدة و الناقصة و المتوسطة، و لا تكون نفس شيء منها، إذ لا يشترط النوع في حقيقة شيء من الثلاثة، كما لا يشترط في الأنواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة بما يختصّ به كلّ واحد واحد، فإنّ الإنسانية ليست بنفس زيد و عمرو و لا الذكر و الأنثى، بل المعنى الذى يعمّ الكلّ و الكمال و النقصان المطلق. و إن أخذ في الأذهان اعتباراً خارجياً، فإذا أضيف إلى السواد أو المقدار مثلاً يكون نفس السوادية و المقدارية لا بخارج. و كيف يتأتّى أن يكون فصل الشيء المميّز له عمّا عداه هو بعينه طبيعة الجنس أو المقوم لها؟

و يجب أن يتحقّق هذه النكته لتعرف مقاصد صاحب الكتاب و يسهل عليك

معرفة كلامه في هذا الباب. و الخطأ هاهنا إما كان باعتبار أخذهم الجزئى - و هو الذات الشخصية - مكان الكلّى، و هو الماهية العقلية.

على أن من التغير ما يؤدى إلى تبدل الماهية، إذ لا مانع عن أن يكون تبدل السلوك الذى هو بحسب الاشتداد و الضعف يتأدى إلى واسطة تخالف الطرفين فى الحقيقة كالحمرة بين السواد و البياض، فإن الفطرة السليمة تحكم بأنّها ليست بسواد ضعيف و لا بياض كذلك، بل لكلّ منهما بحسب الشدة و الضعف مراتب منحصرة من أوّل الشروع فيه و آخره. و إذا خرج عنها خرج عن السواد و البياض الشديد و الضعيف، و وقع فى نوع آخر كالحمرة.

و تقدير الكلام: أن الماهية العقلية إما تعمّ ذوات أشخاصها التامة و الناقصة لو لم تتبدل ماهية الأشخاص بالسلوك المذكور. أمّا إذا تبدلت - بناءً على أن من التغير ما يؤدى إلى تبدل الماهية - فلاتعمّها، كما لا يعمّ البياض و السواد الحمرة و الصفرة و غيرها من المتوسطات بينهما.

و اعلم أنّه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات أن يذكروا ما لا يقبل منها الشدة و الضعف. و هو فى المشهور: الجوهر و الكمّ و بعض الكيف، و هو المختصّ بالكميات كالاستقامة و الاستدارة و ما يقبل، و هو الباقي. و عند صاحب الكتاب: إن جميع المقولات قابلة لهما، و إنّ ما بينوا به من عدم قبول المذكورات لهما من التحكّكات الإرادية و الاصطلاحات العرفية. و إليه الإشارة بقوله:

و كلام المشائين فى الأشدّ و الأضعف مبنيّ على التحكّم، فإنّ عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانية من غيره،^١ إمّا لأنّ العرف لا يطلق الأشدّ على الجواهر. و ليس بشيء،

١- قوله: «لا يكون حيوان أشدّ حيوانية من غيره»

و اعلم أنّ الخلاف بين المصنّف و أتباع المشائين فى أربع مقامات كما هو المشهور: الأول فى تجويز كون الذاتى بالقياس إلى أفرادها متفاوتاً بكلّ نحو من أنحاء التشكيك سواءً كان بالأولوية و عدمها أو بالتقدّم و التأخّر أو بالكمال و النقص الجامع للشدة و

الضعف في الكيف و الزيادة و النقصان في الكمّ. و منهم من ادّعى نفى التشكيك بالأولين عن الذاتيات بداهةً و ادعى أيضاً اتفاق جميع العقلاء في نفيهما.
و هذا باطل لما سيظهر من كلام المصنّف في الأنوار و أنّ بعضها علّة لبعض مع اتفاقها في الماهية النوعية عنده.

الثاني إنّ الأشدّ و الأضعف مختلفان نوعاً عندهم. و الاختلاف بين السودات و الحمرات بفصول مقوّمه للأنواع. و هما متفقان نوعاً عنده. و الاختلاف بنفس الماهية السوداء المتفاوتة كمّالاً و نقصاً.

و الثالث إنّ الاشتداد الكيفي و الازدياد الكمّي و مقابليهما هما ضرب واحد من التشكيك أم ضربان مختلفان؟

و الرابع إنّ الاختلاف بالشدة و الضعف و الكمال و النقص كما يتحقّق في مقولة الكيف و الكمّ هل يتحقّق في غيرهما أيضاً مثل الجوهر حتّى يكون حيوان أشدّ في حيوانيته من حيوان آخر أم لا؟

و أقول: أمّا المقام الأوّل فإنّك إذا تأملت في حقيقة الوجود و أنّها حقيقة نوعية بذاتها بسيطة لا جنس لها و لا فصل، و هي في جميع الأشياء بمعنى واحد، لأنّها عبارة عما به يتحصّل و يوجد كلّ معنى و كلّ ماهية، و هو مع وحدتها متفاوتة الحصول بأنحاء التشكيك في ذاتها بذاتها؛ و الحصول نفس الوجود، و ليست أفرادها الذاتية متخالفة المعنى بل متخالفة الهويّات في التقدّم و التأخّر و الكمال و النقص و الغنى و الحاجة. و مما ينبّه على جواز أن يكون حقيقة واحدة متفاوتة الهويّات بذاتها أنّ لأجزاء الزمان هوية واحدة بسيطة متفاوتة في التقدّمات و التأخّرات لا بأمور زائدة على ذات الزمان، و كذلك الامتداد الجسماني في تفاوت أطرافه بحسب وضعه المقداري و عدم اجتماعه في الوجود، فإنّ وجود المتّصل ضرب من الوجود الضعيف الذي يشوبه القصور، لكنّه بذاته يقتضى الافتراق الوضعي و عدم الاجتماع؛ و كذا التفاوت [ن: المتفاوت] في الحدود المقداريّة إنّما هو بنفس الهويّة المقداريّة لا بأمور زائدة على وجود المقدار.

و أمّا المقام الثاني فالفرق بين الأشدّ و الأضعف و الأزيد و الأنقص بأنّ أحدهما تفاوت بالفصول، و الآخر تفاوت في العوارض، لا يخلو من إشكال. و كلّ ما قيل أو يقال في أنّ

الأشدّ و الأضعف متفاوتان نوعاً يمكن القول بمثله في الأزید و الأنقص سيما في العدد. و الحقّ عندنا أنّ اختلاف الماهيات نوعاً تابع لاختلاف الوجودات كمالاً و نقصاً و تقدماً و تأخراً. و لا شكّ في أنّ وجود السواد الشديد غير وجود السواد الضعيف و كذلك وجود الخطّ الطويل مخالف لوجود الخطّ القصير لا غيره بالعدد فقط و بعوارض من المكان و الزمان و المادّة و غيرها. و لهذا يكون لكل مرتبة الشدّة و الضعف من الطول و القصر أفراد كثيرة متخالفة في الأمور المذكورة. فالتخالف بينهما تخالف نوعي، و التفاوت في الطويل و القصير من الخطّ و الزائد و الناقص من العدد كالتخالف في الشديد و الضعيف من الكيف كالسواد.

و أمّا ما ذكره المصنّف في المطارحات إيراداً على أتباع المشائين حيث حكموا بأنّ الامتياز بين السوادين الأشدّ و الأضعف بفصل، بأنّ المميّز بين السوادين لو كان فصلاً و اشترك الاثنان في السواديّة فالفصل الذي يميّز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد و إلا كان متفقاً في السوادين بل هو مقسّم له، و الفصل المقسّم عرضي لطبيعة الجنس و معناه، فصار حال الفصل كحال العرض الآخر؛ فإنّه من جملة العرضيات فيكون الاشتداد في ما وراء السواد و قد فرض في السواد، و هذا محال. فإيراده غير وارد، لأنّه مغالطة مبنها على أخذ عارض الماهية بحسب الاعتبار التحليلي مكان عارض الوجود؛ فإنّ الفصل ليس في الأعيان غير الجنس. و أمّا عند التركيب بينهما في الملاحظة فالعقل يحكم بأنّ الجنس من لوازم الفصل، و الفصل تمامه بحسب المعنى و الوجود. ففصل السواد سواد أيضاً بحسب الواقع. و الفصول البسيطة لا ماهية لها. و مبادئها هي الوجودات عندنا. و وجود السواد ليس غير السواد في الأعيان كما مرّ مراراً. و كذا الحكم في الأطول و الأقصر و الأزید و الأنقص في أنّهما يرجعان إلى نحوين من الوجود.

و أمّا الذي اشتهر من أتباع المشائين من أنّ التفاوت بالأشدّة و الأضعفية و كذا الزيادة و النقصان ليس بنفس الطبيعة المشتركة بل بأمر زائدة عليها داخله في حقائق أفرادها فلا يبعد أن يكون مرادهم ما ذكرناه. و كذا ما اشتهر منهم أنّ الذاتيات غير مختلفة في أفرادها فالمراد أنّ نفس المعنى الذاتي لا يكون متفاوتاً، بل التفاوت في أنحاء حصولاتها و وجوداتها. و هذا هو الذي راموه بقولهم كما ذكره الشيخ في قاطيغورياس من الشفاء: إن

كان ذات الشيء هي الزائدة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الزائد، فليس بذات الشيء. و
كذا إن كانت ذات الشيء المتوسط أو الناقص. (لاحظ منطق الشفاء، المدخل ٨٠)

و أما المقام الثالث فالنزاع في أن التفاوت في الأزيد و الأنقص هو نوع من التشكيك
غير ما يكون بالأشد والأضعف أم لا، مما يشبه أن يكون قليل الجدوى أو يكون مرجعه
إلى الاختلاف في إطلاق أهل اللسان حيث لا يقولون إن خطأ كذا أشد من خطأ كذا أو
سطح كذا أشد من سطح كذا أو عدد كذا أشد من عدد كذا، مع أنهم يقولون خطأ كذا أطول
و سطح كذا أبسط و عدد كذا أكثر كما يقال: لون كذا أشد سواداً. و الطول نفس الخط و
البسيط نفس السطح و الكثرة هي العدد نفسه.

و أما المقام الرابع فالمصتف على أن بعض الجواهر أقدم و أشد من جوهر آخر كجواهر
العالم الأعلى، فإنها أقدم من جواهر هذا العالم و أن هذه الجسمانيات كظلال تابعة في
ماهياتها الجوهرية لتلك. و هي أيضاً أشد و أقوم في باب الجوهرية من هذه. و عند أتباع
المشائين إن هذا التفاوت بين الجواهر إنما هو في وجوداتها التي هي كلها غنية عن الموضوع
مع ما لها من التفاوت في قوامها بنفسه و عدم افتقارها إلى الموضوعات، لا في أن لها ماهية
حقاً في الوجود أن لا يكون وجودها في موضوع، إذ لا تفاوت بينها في هذا المفهوم
المشترك.

و اعلم أن جوهرأ إذا تقدم على جوهر آخر بأي نحو من التقدم سواء كان فاعلاً أو
غاية كالعقل أو صورة كالنفس و الطبيعة أو مادة كالجسم و الهوى أو معداً كالأب في
الإنسان مثلاً فما لم يكن للمتقدم خصوصية في الجوهرية لم يكن تلك الخصوصية في التأخر
لم يستحق لأن يكون متقدماً بمحض الجوهرية المطلقة عليه سواء كانت الخصوصية ذاتياً كما
في العلل الأربع، أو عرضية كما في المتقدم بالزمان كالأب. فبالحقيقة منشأ التقدم و العلوية في
كلّ متقدم و التأخر و العلولية في كلّ متأخر هي نفس تلك الخصوصيات لا الماهية
المشتركة في الجواهر، و إلا لكان جوهر علّة لكل جوهر، و يكون متقدماً على نفسها. و
مناطق الخصوصية و الفردية هو الوجود لا غير.

و هذا أيضاً نشأ من النزاع في أن المتحقق في الأعيان هو وجود الجواهر بناء على عينية
الوجود أم ماهياتها بناء على انتزاعيتها. و ذهب المصتف إلى أن حيواناً أشد في الحيوانية

لأنَّ الحقائق لا تبتنى على الإطلاقات العرفية. و هو مغالطة لفظية، فإنَّهم لما وجدوا أنَّه لا يجوز أن يقال مثلاً: خطّ كذا أشدَّ خطيّة من خطّ كذا من حيث اللغة، حكموا بعدم قبول الخطّ للشدة و الضعف من حيث المعنى الذي هو تماميّة الذات تعويلاً منهم على أنَّ هذا اللفظ لا يطلق عرفاً، فلا يكون معناه حاصلًا في نفس الأمر.

و هو قياس فاسد، فإنَّه و إن لم يطلق أنَّه أشدَّ خطيّة في العرف، فإنَّه يُطلق في العرف أنَّ خطّ كذا أشدَّ طولاً من خطّ كذا. و مفهوم الطول هو مفهوم الخطّ. فالشدة في الطول هي الشدة في الخطّ، و كذا الشدة في الحسّ و الحركة هي الشدة في الحيوانيّة.

فقد تبين أنَّهم ناقضوا أنفسهم في المعنى و إن لم يصرّحوا به في اللفظ، لأنَّ معنى الشدة موجودة في الجوهر و الكمّ، سواء أطلق الأشدَّ عليهما أم لا. لكن لما تكلم من قبل أنَّ الخطّ يقبل الأشديّة و الأضعفية باعتبار الكمال و النقص لم يتعرّض هاهنا لقبول الكمّ ذلك اعتماداً على ما سبق، و تعرّض لكون الجوهر قابلاً لها بقوله:

و قد حدّوا الحيوان،^١ و الواو فيه للحال، فكأنَّه قال: عندهم لا يكون حيوان أشدَّ،

من حيوان آخر و كذا إنسان أشدَّ و أكمل من إنسان آخر في باب الإنسانيّة. و عند المشائين ليس كذلك بل إنّما التفاوت بين الحيوانين في وجودهما لا في مفهوم الحيوانيّة، و التفاوت بين الإنسانين في الوجود الذي يليق بالإنسان و يخصّه لا في معنى الإنسانيّة.

١- قوله (ره): «و قد حدّوا الحيوان»

زعمت الحكماء المشاؤون أنَّ تفاوت الحيوانات في التماميّة و النقصان راجعة إلى فصولها المسمّنة لجنسها، و لا تفاوت فيها بحسب أصل المعنى الجنسي أعنى مفهوم الحيوانيّة المطلقة. و هو مفهوم جوهر ذو بُعد ذو غوّ ذو إدراك و حركة. فالحيوان الذي له حواس أكثر أو حركاته أسرع أو أبطأ أو له إدراك كلي فمناً ذلك أنَّ نفسه أقوى في باب الوجود الذي يخصّ بالحيوان من نفس حيوان آخر يكون حواسّه أقلّ و أضعف و حركاته أبطأ. و لا تفاوت بينهما في مفهوم الحيوان بل في أمر زائد عليها زيادة الوجود على الماهية كمبادي الفصول. و بالجملة فكلّ ما وجوده أقوى فآثار الجنس و النوع فيه أكثر و أشدّ. و كذا آثار

و الحال أنهم قد حدّوا الحيوان بما يلزم منه أن يكون حيوان أشدّ، لأنهم حدّوه بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة.

جنس الجنس، مثلاً ماهية الجوهر لها نحو من الوجود تمتاز عن وجود العرض بذاته، و لماهية الجوهر درجات متفاوتة لا في نفس الماهية و المعنى بل في شدة الوجود و ضعفه و تقدّمه و تأخّره. و أضعف الجواهر وجوداً و آخرها في الترتيب العلّي و العلولى هي الهوى الأولى التى وجودها عين القوة، فيحتاج إلى محصل. و أوّل ما يتحصّل به هو وجود الجوهر الامتدادي. و هو مبدأ فصل الجوهر الجنسي و صورة الجوهر المادي فيقومّ منهما طبيعة الجسم بما هو جسم. و هي أيضاً طبيعة ناقصة الوجود مفتقرة إلى استكمالات وجوديّة متفاوتة في درجات الكمالات الجسمانية و أنحاء المحصولات الامتداديّة. فما له صورة حافظة لتكوين أجزائه و أبعاده صانية له عن التلاشي و الاضمحلال سريعاً، فهو أكمل و أتمّ في الجسميّة ممّا ليس له ذلك لسرعة تلاشيّه و عدمه. فالقوة الجماديّة مبدأ كمالية لمطلق الجسميّة. ثمّ هذا النوع الإضافي للجسم جنس طبيعي للأجسام المعدنية و غيرها. و أشرف أنواعها الإضافية ما يكون صورته التى يحصل بها نوعية أتمّ وجوداً و مبدئيةً للآثار المختصة بهذا الجنس. و هو قوّة يحفظ التركيب و يزيد مع ذلك في الأقطار و يتغذى و يولد. فلهذا النوع أعنى الجسم النامي كمالية ليست في ما سواه من الأجسام المعدنية. و هو أيضاً لقصوره عن فضيلة الوجود الأتمّ الأقوى طبيعته ناقصة جنسية و إن كان نوعاً محصّلاً بالقياس إلى ما قبله فيحتاج إلى تمام و كمال.

و أكمل أفراد المحصّلة نوعاً هو نوع الحيوان لاشتماله على صورة و قوّة ينشأ منها ما ينشأ من النباتات كلّها مع زيادة الحسّ و الحركة. و زيادة قوّة الحسّ و الحركة كمالية لقوّة النموّ و التغذية و التوليد. و كلّ نوع من الحيوان وجوده أقوى إدراكه أتمّ و حركته أشدّ و هكذا حتى بلغت شدة الوجود الحيوانى إلى درجة يقع بها الإحاطة بالمعلومات و المفارقات عن الجسمانيّات، فيكون إدراكه محض التعقّل و الشهود و حركته عين العروج إلى المنزل الأقصى. و هذه الآثار كلّها من آثار أطوار الوجودات التى هي مبادي الفصول الذاتية المترتبة في الترقّي من أدنى المنازل إلى أعلاها في سلسلة المعدّات زماناً كما هي مترتبة في التنزّل من أعلاها إلى أدناها في سلسلة العلل ذاتاً.

ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك و حواسّه أكثر لا شكّ أنّ الحسّاسيّة و المتحرّكيّة فيه أتمّ فيكون حيوانيّة الإنسان مثلاً أشدّ^١ من حيوانيّة من قلّت حواسّه و ضعف

١- قوله: «فيكون حيوانية الإنسان أشدّ»

هذا كلام صادق إلا أنّ هذه الفضيلة فضيلة زائدة على فضيلة الحيوان بما هو حيوان ناشئة من مبدأ نوع الإنسان أعنى نفسه و فصله الاشتقاقي، لكونه أقوى وجوداً من نفوس سائر الحيوانات سيّما نفس البعوضة، لما ذكرنا أنّ تفاوت الحيوانات في خواصّ الحيوانية و آثارها لتفاوت نفوسها في الكمال الوجودي و نقصه.

و أمّا الذي ذكره سيّدنا و أستاذنا (دام ظلّه) في دفع كلام المصنّف حيث قال في كتابه المسمّى بالتقديسات (١٤٠): «إنّه ليس فصل الحيوان هو الحسّاس و التحركّ بالفعل، بل هما من الأفعال و الخواص العارضة، و إنّما الفصل مبدأ القوّة على ذلك، و هو ممّا لا تفاوت فيه إلا حسبما استيسر له من الآلات. و كذلك ليس إذا كان بعض الناس أفهم و بعضهم أبلد فقد قبلت القوّة النطقية زيادة و نقصاً، و لكن يختلف ذلك لاختلاف يعرض لها تارة من عوز الآلات القلبيةّة و الدماغيّة و تارة من معاشرتها و عصيانها. و طباع القوّة النطقية ثابت على حالها كالنار يختلف أفعالها بحسب اختلاف المتفعلات و المادّة التي يفعل بها فيها»؛

فأقول: فيه نظر، إذ كما أنّ اختلاف الأفعال و الآثار الذاتية لأنواع الحيوانات إنّما هو من اختلاف طبيعتها و أنواعها فكذلك اختلاف أفعالها الحيوانية من الحسّ و الحركة و آثارها الذاتية شدة و ضعفاً و زيادة و نقصاناً منشأه اختلاف نفوسها و مبادي أفعالها قوّة و ضعفاً. و الذي ذكره من عوز الآلات و نقصها [خ ل: تعصّيها] فهي إنّما يصح في تفاوت أفعال الشخص و اختلاف أحواله و لا يجري ذلك في النوع، لأنّ الأنواع غير ممنوعة عن كمالاتها و خواصها إلا في أشخاص نادرة و في أوقات يسيرة، كما برهن عليه في الحكمة الإلهية. فالحيوان الذي حواسه قليلة و حركته ضعيفة في جميع أفرادها فنفسه التي هي مبدأ نوعيته ضعيفة الوجود لا محالة. و ليست نفوس الحيوانات في درجة واحدة من القوّة الحيوانية، و لا أيضاً أفراد النفوس الإنسانيّة متساوية القوّة في أصل الفطرة كما هو التحقيق عندنا. و كيف يكون نفس محمّد (صلى الله عليه و آله) مماثلة لنفس أبي جهل في التجوهر الوجودي بل هي متساوية في مفهوم الإنسانيّة متماثلة في معنى البشرية، كما قال تعالى في

تحركه كالبعوضة مثلاً. فبمجرد أن لا يطلق في العرف أن هذا أتم حيوانية من ذلك، لا ينكر أنه أتم منه.

و قولهم إنه لا يقال: إن هذا أشد مائية من ذلك ونحوها أى ونحو المائية من العناصر كالأشد نارية و هوائية و أرضية، فإنه لا يقال أيضاً، كله بناء على التجوزات العرفية. فإذا منعوا و طولبوا بلميتته، و في نسخة: بعلته دعاويهم، و في نسخة: دعواهم، يتبين وهن الكلام، كما تبين من نقض شبههم و حل مغالطتهم و بيان تناقضهم. و في نسخة: فإذا منعوا و طولبوا بلمية دعاويهم رجعوا من هذا الكلام. ^١ و هو أن الجواهر

حق أفضل البشر (عليه و آله السلام): «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ». فالمماثلة في مفهوم البشرية بين النفوس لا ينافي كون بعضها واقعة في مقام الوحي و منزل التقديس، لقوة وجودها الكمالى و فعلية جوهرها العقلي كما سيوضح لك في باب النبوات إن شاء الله تعالى.

١- قوله (ره): «رجعوا عن هذا الكلام»

فسره الشارح بأن الجوهر لا يقبل الاشتداد و التضغف. و اعلم أن هاهنا مقاماً آخر غير المقامات المذكورة و هو أن الجوهر هل يقبل الاشتداد و التضغف أعنى الحركة في الجوهرية الذاتية أم لا؟ و هذا المعنى غير كون الجواهر بعضها أشد و بعضها أضعف بأحد المعنيين المذكورين و أن الذى ذكره أن الاشتداد و الضعف إنما يكونان بين الضدين، و الجوهر لا ضد له، إنما يدل على نفي الاشتداد بمعنى الحركة في الشدة عن الجوهر دلالة أظهر منه على دلالاته على نفي الأشد و الأضعف مطلقاً عنه، إذ من عادتهم أن يقولوا كل ما له سلوك في الاشتداد فلا بد أن ينتقل من ضد إلى ضد آخر؛ و الجوهر لا ضد له فلا اشتداد فيه. و لعل المصنف ما كان يخالفهم في هذا الرأي أعنى نفي الحركة في الجوهر و ما رأينا في شيء من كتبه و رسائله التى وصل إلينا أنه جوّز حركة الجوهر في جوهريته بل هذا يخالف كثيراً من أصوله و معتقدهات من إبطال الهوى و نفي الصورة النوعية و إنكار عينية الوجود و رد القول باتحاد العقل و المعقول و غير ذلك.

و الذى استخرجنا بقوة مستفادة من الملوكوت الأعلى لا بطلالة موروثات الحكماء أن الحركة واقعة في الجوهر و أن طبائع الأجسام النوعية دائمة التجدد و التبدل في ذاتها و أن

لاتقبل الاشتداد و الضعف، لضعف دليلهم، مثل أنها إنما لاتقبلهما لأنهما إنما يكونان بين الضدين كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة، و الجوهر لا ضد له.
لأننا لانسلم أن الأتمّ و الأنقص إنما يكونان بين الضدين. كيف و هم يسلمون أن الوجود الواجب و العلّي أتمّ من الوجود الإمكانى و المعلولى و أشدّ، مع أنهما ليسا بضدين لما يقابلهما، إذ لا تعاقب على موضوع واحد، إذ لا موضوع للوجود الواجب؛ لأنه ليس زائداً على ماهيته، و موضوع الوجود العلّي غير موضوع الوجود المعلولى.

و مثل قولهم: إن حدّ الجوهرية و الحيوانية و الخطيّة يعمّ الجواهر و الحيوانات و الخطوط، فلاتكون خطيّة الخطّ الطويل مثلاً أشدّ من خطيّة القصير. و قس الجوهرية و الحيوانية عليه.

و الجواب أنه لو دلّ على أن الجوهر و الكمّ لايقبل الشدّة و الضعف، لدلّ أيضاً على أن الكيف لايقبلهما، فإنه كما أن الطويل و القصير حدّ الخطيّة فيهما واحد، فكذلك الشديد و الضعيف من البياض حدّ البياضية فيهما واحد. و كما لم يدلّ ذلك في الكيف على عدم قبوله الشدّة و الضعف باعتراف هذا القائل، فكذلك لايدلّ على عدم قبول الجوهر و الكمّ لهما.

و مثل أن الشدّة إنما تطلق على زيادة في الماهية لها حدّ تقف عنده كالبياض و السواد، لا على زيادة في الماهية لاتقف عند حدّ لايمكن الزيادة عليه كالطول، فإنه لاينتهى إلى حدّ لايمكن تصوّر ما هو أطول منه.

و الجواب أننا لانسلم أن الكيفيات تنتهى في الشدّة إلى ما لايمكن الزيادة عليه في

الجوهر النفس الإنسانية انتقالات و تطوّرات في ذاتها من أدنى منازل الجوهرية كالنطفة و العلقة إلى أعلاها كالروح و العقل. و لنا في ذلك براهين كثيرة. و الذى وجد في كتب الحكماء كالشفاء و النجاة و غيرها في نفى الحركة في مقولة الجوهر مقدوح بوجوه من القدح المذكورة في كتبنا العقلية كالشواهد الربوبية و الأسفار الأربعة و المبدأ و المعاد و غيرها.

نفس الأمر و إن كان ما في الوجود كذلك من غير فرق. و لأنه لو صحّ ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدة، لأنّ الزيادة في الجوهرية تنتهي إلى حدّ لا يمكن الزيادة عليه، كما في جوهرية المعلول الأول.

و نحن سنذكر في ما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئات أى من الأعراض على ما هو رأى الأقدمين، و أن ليس فيها أى في العناصر، إلا ما يُحسّ أى من الكيفيات و نحوها. و المشاؤون أثبتوا في الأشياء المتشخصة أموراً لا تُحسّ و لا تُعقل بخصوصها، كالصور الجسميّة و النوعيّة في العناصر المحسوسة، حتى تصير الحقائق - بعد أن غلّمت - مجهولة، لأنّ أكثر الأشياء مجهولة عن المشائين، لا تُعلم إلا بعد الاستكمال و المفارقة. و الحقّ مع الأقدمين في هذه المسألة، لما مرّ من الأدلة.

قاعدة

[في إبطال الجوهر الفرد]

و من الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القائل، و هم قوم من القدماء و جمهور المتكلّمين في إثبات الجزء الذي لا يتجزّى المسمّى بالجوهر الفرد: الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم في الوهم و العقل. و الفائدة في إيراد العقل أنّ الوهم ربما يقف إمّا لأنه لا يقدر على استحضر ما يقسمه لصغره، أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل، فإنّه لا يقف، لتعلّق الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير و الكبير و المتناهى و غير المتناهى؛ بناء على أنّه لو انقسم إلى غير النهاية لكان الجسم و جزء منه كجبل و حصة مثلاً، متساويين في المقدار، لتساويهما في قبول القسمة إلى غير النهاية، و استلزامه تساويهما في المقدار لاستحالة أن يكون ما لا يتناهى أزيد ممّا لا يتناهى، فإنّ ما نقص عمّا هو غير متناه فلا بدّ و أن يكون ذلك لوجود شيء في الزائد ليس في الناقص ما هو في مقابله إذا قوبل كلّ جزء من هذا بجزء من ذاك. و لا يتصور ذلك إلا أن يكون الناقص متناهياً و فرض غير متناه، هذا خلف.

و إذا لم تتفاوت أجزاؤهما لم يتفاوت مقدارهما بالضرورة، لأنّ تفاوت المقدار

بحسب تفاوت الأجزاء، لكن مساواة الجزء المقدارى للشيء لكّله في خصوص المقدار محال. و إليه الإشارة بقوله: و مساواة الجزء لكّله محال.

و الجواب أنّ لانهية إمكان القسمة خاصّة للأجسام كلّها. و كما لا يلزم من اشتراك الكلّ و الجزء في الجسميّة اشتراكهما في خصوص المقدار، كذلك لا يلزم من اشتراكهما في خاصّة الجسم - و هي لانهية إمكان القسمة - اشتراكهما في خصوص المقدار. سلّمنا أنّ الشئين إذا اشتركا في عدم التناهي اشتركا في عدم التفاوت، و لكن لا مطلقاً بل في ما يكون أعدادهما الغير المتناهية حاصلة بالفعل. أمّا إذا كانت بالقوّة فلا، كيف و الوجود يكذّبه. ألا ترى أنّ الألوف المتضاعفة إلى غير النهاية بالقوّة و الإمكان فيها من المثّات الغير المتناهية بالقوّة عشرة أمثالها، و من العشرات مائة أمثالها، مع أنّ عدد كلّ عقد من الثلاثة غير متناه بالقوّة بمعنى أنّا إلى أى حدّ انتهينا في العدد أمكن الزيادة عليه، لكن لما لم تكن هذه الألوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل لم يلزم من الاشتراك في اللانهية، التساوى في الأعداد المقتضى لتساوى مقدارى الجزء و الكلّ. و إليه أشار بقوله:

و لم يعلم هؤلاء أنّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة. و ليس لها أى للقسمة، أعداد حاصلة أى بالفعل، حتى يقال: إنّه يساوي شيئاً أو يتفاوت.

ثمّ ليس من شرط ما لا يتناهي أنّه لا يتفاوت لاسيّما إذا كان بالقوّة. فإنّ الألوف في العقل ممكنة إلى غير النهاية بالمعنى المذكور، و هي تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد الألوف، و ذلك بعشر مرّات و لا يُخلّ ذلك أى التفاوت بالقوّة و الكثرة، بكونهما غير متناهيين. و استحالة الجزء الذي لا يتجزّى في العقل و الوهم للجسم ظاهر، فإنّ هذا الجزء إن كان في الجهات أى على ما يُسلّمه و يعتقد القائلون به، فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الجهة الأخرى أى للجهة الأخرى فينقسم أى وهماً و عقلاً.

و يُستثنى تقيض التالى - لمنافاة انقسامه، لكونه جوهرأ فرداً - لتقيض المقدّم. و هو أنّ الجزء ليس بوجود في الجهات بل مطلقاً، لأنّ تقدير الكلام: لو كان الجزء موجوداً لكان في الجهات، و لو كان فيها انقسم، لكّنه ليس بمنقسم، فليس بوجود مطلقاً. و هذا أقوى الوجوه الدالّة على نفى الجوهر الفرد، لدلالته على بطلانه مطلقاً.

سواء تركّب منه الجسم أو لا، و سواء كان هو و أمثاله متناهي العدد في كلّ جسم متناهي المقدار على تقدير تركّبه منه أو لم يكن. و غيره يدلّ على بطلان تركّب الجسم منه لا غير. و منه ما ذكره في هذا الكتاب. و هما اثنان:

الأول قوله: و أيضاً لو كان للجسم جزء لايتجزّى، لكان الواحد إذا فرض على ملتقى الاثنين، لما لم يتصوّر أن يُماسّ كلّ كليهما، إذ لا يكون حينئذ لايتجزّى، لانقسامه بهما، و لا مقتصراً أى و لا أن يماسّ مقتصراً على مماسة أحدهما، فإنّه على الملتقى، فلا بدّ من التقاء شيء من كلّ واحد أى من الطرفين و الواسطة، فانقسمت الثلاثة. و هو واضح.

و الثانى قوله: و أيضاً الواحد بين الاثنين و هو الوسط، إن حجبَ أى الطرفين عن التماسّ، و هو كون نهايتى جسمين بحيث لايتخلّلهما شيء من الأشياء، لقي كلّ من الطرفين أى من الوسط؛ غير ما يلقاه الآخر فانقسم أى الوسط، أو لم يحجب أى الوسط الطرف عن التماس بل كان كلّ واحد من الطرفين مماساً للآخر كما مسّته للوسط، كان الوسط مداخلهما، إذ التداخل هو أن يُلاقى كلّ واحد من الجسمين بكليّته كليّة الآخر بحيث يكون حيّزهما واحداً و يكون مقدار مجموعهما مقدار أحدهما. فوجوده أى فوجود الوسط، و عدمه سواء. فلو انضمّ إليها رابع كان حكم الوسط هكذا، و هلمّ جراً. فلايزداد حجم الثلاثة على حجم الاثنين، و لا حجم الأربعة على حجم الثلاثة. فلم يبق في العالم حجم. و هو محال. و مع كونه محالاً في نفسه يناقض رأيهم في أن الأجسام تتألّف منها و أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس.

و إذا لم يتصوّر للجسم جزء لايتجزّى، فلا يتصوّر أى هذا الجزء، لكلّ ما يكون في الجسم أى من المتّصلات القارّة كالخطّ و السطح و الجسم التعليمى، لانقسامها بانقسامه، و من غير القارّة، حتى الحركة، فإنّها واقعة في المسافة. فيلزم انقسامها إلى غير النهاية من انقسام المسافة.^١ و ذلك لتطابقهما في العقل، فإنّ الحركة إلى نصف

١- الشيخ بيّن ذلك [أى أن الحركة لا جزء لها لايتجزّء] في كتبه بطريقتين: أحدهما ما ذكره في هذا الكتاب، و هذا الطريق مبنى على أن المسافة غير مركّبة من الأجزاء. و ذكر

المسافة نصف الحركة إلى كلّها. وكذا الزمان ينقسم بانقسام الحركة، فإنّ زمان نصف الحركة نصف زمان كلّها. و الزمان هو مقدار الحركة لا من جهة المسافة التي توجد أجزاؤها المتقدّمة و المتأخّرة بحسب الحركة معاً، بل من جهة المتقدّم و المتأخّر اللذين لا يجتمعان. فإذاً لا حركة مؤلّفة من أجزاء لا تتجزّى و لا زمان.

و يتبيّن منه أنّ قسمة الحركة و الزمان إلى ماض و مستقبل و حال لا يصحّ، لأنّ الحال حدّ مشترك هو نهاية الماضي و بداية المستقبل، و الحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها، و إلا لكان التصنيف تثليثاً، بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع.

و يظهر من هذا فساد الحجّة المذكورة على إثبات الجزء، و هي أنّ الحركة موجودة، و الماضية ليست بموجودة و كذا المستقبل، فتعيّن الوجود في الحاضرة. و هي لا تنقسم، و إلا لم تبق موجودة، لانحصار قسمتها في الماضي و المستقبل، و هما غير موجودين. و إذا لم تنقسم الحركة الحاضرة لم تنقسم المسافة المطابقة لها، و فيه المطلوب.

و ظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة إلى الثلاثة.

و قد يقال في دفعها أيضاً: إن أردتَ بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل، فلا نسلم لزوم المطلوب، لأنّ اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل، و المطلوب عدم انقسامها بالقوّة أيضاً؛ و إن أردتَ به عدم انقسامها بالقوّة، فلا نسلم أنّها لو انقسمت بالقوّة لم تبق موجودة. و إنّما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل.

قاعدة

في إبطال الخلا

و هو إمّا لا شيء محض و عدم صرف، أو موجود هو امتداد يمكن فيه فرض

طريق آخر أن ليس للحركة جزء لا يتجزّء لا تتبني على المسافة؛ ليس هذا موضع ذكره. (ش)

أبعاد ثلاثة قائمة قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه الجسم. فالامتداد يعلم الخطّ و السطح و الجسم. و إمكان فرض الأبعاد الثلاثة فيه يخرج الخطّ. و كونها قائمة يخرج السطح، فإنّ المراد بالقائمة أن يكون على زوايا قائمة، و ذلك لا يتأتّى في السطح و إن كان يتأتّى فيه فرض أبعاد ثلاثة لكن لا على زوايا قوائم. و كون قيامه لا في مادة يُخرج الجسم التعليمي، فإنّه عرض لا بدّ له من محل. و ذلك المحلّ هو المادة، و التقدير أنّه لا في مادة. و كونه من شأنه أن يملأه الجسم يخرج الجسم الطبيعي، لأنّ الجسم الطبيعي لا يملأه جسم آخر، لأنّ نفسه ملأ فلا يملأه شيء آخر.

و على المذهبين، هل وراء العالم خلأ لا يتناهى حتّى يلزم وراء العالم بعد غير متناه؟ أم لا خلأ إلا القدر الذي فيه العالم، و ليس وراءه خلأ و لا ملأ؟ و على التقدير الأخير هل يجوز خلوّ شيء من هذا القدر عن الجسم حتّى يوجد في العالم جسمان لا يتماسّان و لا يوجد في ما بينهما جسم يماسّهما؟ و هذا النوع من الخلأ هو المسمّى بالبعد المفقود، و القائلون به أصحاب الخلأ. أو لا يجوز حتّى لا يكون في العالم جسمان لا يتماسّان و لا يكون بينهما ما يماسّهما؟ فذهب إلى كلّ طائفة.

و الفرق بين مذهب من يقول: إنّه امتداد لا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل البعدين، و مذهب الذاهبين إلى أن لا خلأ أن أصحاب هذا الرأي يرون أن بين طرفي الطاس مثلاً، بُعداً يداخله بعد الماء، و أنّه بحيث لو خرج الماء منه و لم يدخل في ذلك الإناء جسم آخر - إمّا هواء أو غيره - لبقى البعد بين جوانب الإناء فارغاً، لكن خروج الجسم عنه من غير أن يخلفه جسم آخر هو عند هؤلاء محال.

و أمّا من لا يرى أن للخلأ وجوداً و لا تحقّقاً، فإنّه لا يقول: إن بين طرفي الإناء بُعداً مغايراً لبعد الجسم الذي في ذلك الإناء. و هذا هو الفرق.

و لا نزاع للحكيم مع القائل بأنّه لا شيء، و وراء العالم خلأ لا يتناهى، لأنّ معنى كلامه أن وراء العالم لا شيء، و لا شيء لا يكون له نهاية. و الحكيم يُسلم أن ليس وراءه شيء. و لا مع من يقول: إنّه لا شيء و لا يجوز خلّوه عن الجسم، لأنّه إذا لم يتصوّر فطور بين شيئين لم يملأ جسم فلا خلاف، فكأنهم قالوا: لو تحرّك جسم و لم ينتقل إلى حيث هو جسم آخر، ما كان فيه شيء و هو صحيح. و قد اعترفوا أن

هذا الخلو لا يتصور، فلا نزاع.

و لا مع القائل بأنه مقدار مطلقاً، لأنهم إذا قالوا: إنه امتداد قائم بنفسه، فقد اعترفوا بجوهريته و أنه جوهر يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة قائمة. و هو مقصود بالإشارة فيكون جسماً، إذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا. و هو مسلّم في الخلاء، فيكون جسماً. فإن لم يُسمَّ إنسان جسماً فلا مُشاحّة معه، إذ النزاع إنما يكون في المعنى لا في اللفظ.

و على هذا إن كان نزاع لا يكون في الخلاء بل إمّا في وجوب تناهى الأبعاد من حيث أثبتوا وراء العالم امتداداً غير متناه، أو امتناع تداخل الأجسام لتجويزهم تداخل بُعدى الخلاء و الجسم الذى فيه، أو لزوم الهيولى لكلّ ذى أبعاد ثلاثة قائمة أى الجسم مطلقاً، أو بعض الأجسام، و هو الخلاء بتفسيرهم، فثبتت هيولاه كما تثبت في الكواكب و الأفلاك. و قبل الإثبات عُلِمَ جسميته بمجرد أنه جوهر قابل للأبعاد مقصود بالإشارة كالخلاء بهذا التفسير. فيكون النزاع في أنه هل يجوز خلوه بعض الأجسام عن المادة أم لا، لا في الخلاء.

بقى النزاع مع من يقول: إنه لا شىء، و يجوز خلوه عن الجسم. فلمّا انحصر النزاع في البعد المفطور و كان لزوم كون ذلك البعد جسماً على مذهب الأقدمين واضحاً، إذ كلّ ذى أبعاد قائمة قائم لا في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين، إذ ليس كلّ ذى كذا جسم طبيعي عندهم، قال:

و إذا علمت أن الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، يعنى من الهيولى و الصورة، على ما هو رأى المشائين، بل هو نفس المقدار ذى الأبعاد القائمة على ما هو رأى الأقدمين، فلا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خالياً أى بُعداً مفطوراً سواء اعتقد أنه عدم أو امتداد كما قيل، للزوم كونه جسماً.

أمّا على الأوّل فلقوله: إذ العدم الذي يفرض ما بين الأجسام له مقدار في جميع الأقطار. فإنّ ما يتسع لجسم يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول و عرض و عمق. و هو مقصود بالإشارة فيكون جسماً لا عدماً كما ظنّ.

و أمّا على الثانى فواضح، لأنّ جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه. و

باقى قيود الجسم مأخوذ فى تعريف الخلأ. و إذا وجد ضابط الجسم فى الامتداد المذكور كان جسماً لا غير كما توهم.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المقادير للجسم الذى فى الخلأ لا للخلأ نفسه. قلنا: لبطلانه، لأن القطر الآخذ من أعلى زاوية حائط إلى أسفل الزاوية التى تقابلها من الحائط المقابل للآخر اللذين يتوسطهما الخلأ ليس فى أبعاد الجسم المفروض فيه ما يساويه.

ولما أبطل كون البعد المفطور عذماً، أراد أن يبطل كونه امتداداً كما ذكره فقال: ثم إذا حصل فى الخلأ أى المفسر بالامتداد، جسم فتصير الأبعاد أى أبعاد الجسم و الخلأ، بُعداً واحداً و تتداخل بحيث يلقي كل واحد كل الآخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار أحدهما من غير زيادة عليه ألبتة. و هو محال، فإن كل عاقل يحكم ببديهته عقله أن عشرة أذرع و عشرة أذرع مثلاً لا بدّ و أن يكون مجموعهما عشرين ذراعاً، و إليه أشار بقوله:

و كيف لا يستحيل أن يجتمع مقداران؟ و لا يكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما أى أزيد من جهة القدر. و فى بعض النسخ: "أكثر من أحدهما" أى من جهة العدد. و المراد أن المقدار الواحد له اعتباران: اعتبار المقدارية التى هى من الكم المتصل، و اعتبار الوحدة التى هى مقومة للكم المنفصل الذى هو العدد.

و كما أن البديهية حاكمة أن المقدار الحاصل من مجموع مقدارين أزيد من المقدار الذى هو لأحدهما، فكذلك هى حاكمة أن انضمام المقادير بعضها إلى بعض يحصل منه زيادة فى الكم المنفصل، فلا يصير المقداران مقداراً واحداً إلا إذا عُدما و حصل ثالث. و ليس ذلك بصيرورة الاثنين واحداً على الحقيقة.

حكومة

[فى ما استدلّ به على بقاء النفس]

و من الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل: إن النفس لاتعدم، إذ ليس فيها قوة أن تنعدم و فعل أن تبقى، لأنها موجودة بالفعل و هى

وحدانية^١

(١- قوله (ره): «لأنها موجودة بالفعل وهي وحدانية»

قيل: لانسلم أن النفس وحدانية لجواز أن يكون لها هيولى و صورة مخالفتان لهيولى الأجسام و صورها، فيمكن تطرق الفساد إليها لأجل مادتها التي بها فيها قوة أن تبقي و تبطل لا بحسب صورتها التي بها فعل أن توجد.

و أجب بأن هيولى النفس إما ذات وضع مطلقاً أو غير ذات وضع كذلك. و الأول محال لاستحالة كون ذي وضع جزءاً لما لا وضع له أصلاً. و الثاني لا يخلو إما أن يكون - مع كونها غير ذات وضع - ذات قوام بانفرادها أو لم يكن. فإن كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ فكانت هي النفس، و قد فرضناها جزءاً له هذا خلف.

و إن لم يكن ذات قوام بانفرادها فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أو لم يكن. فإن كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها، و التالى باطل فكذا المقدم. أمّا بيان الشرطية فلأن الفعل متوقف على الوجود، و الشيء ما لم يوجد لم يكن له فعل، فالمستغنى في فعله عن شيء لا بدّ و أن يكون مستغنياً عن ذلك الشيء في وجوده أيضاً. و أمّا بطلان التالى فلأن كثيراً من أفعال النفس كالتعقل و ما يجري مجراه بلا مشاركة البدن.

و إن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها كانت باقيةً بما يقيمها و إن لم يكن البدن موجوداً و هو المطلوب. ثمّ إن الصور المقيمة إيّاها و الكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز أن يفسد و يتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغيير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك كما تقرّر في أصول الحكيمية. هذا ما ذكر في دفع هذا الإشكال، و فيه بعد موضع أنظار.

و الحقّ عندنا أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء. و هي أيضاً مركبة الحدوث بسيطة البقاء لتولدها من هيولى فانية هي صورة البدن و من صورة باقية هي كمال النفس و صورتها عند ما صارت عقلاً و عاقلاً بالفعل.

و اعترض أيضاً بأن النفس واقعة تحت مقولة الجوهر، فهي مركبة من جنس و فصل، و الجنس و الفصل إذا أخذاً بشرط التجردّ كانا مادةً و صورةً. فالنفس عندهم مركبة من مادة و صورة فلا يكون وحدانية، فجاز أن يجتمع فيها حيثيّتان فعلية الوجود و قوة البطلان.

و هذه الحجة لا تختص بالنفس، بل هي دالة على أن كل بسيط لا قابل له كالهوى والعقل فهو لا يعدم. و تقريرها في النفس أن كل موجود من شأنه أن يبطل بسبب ما. فقبل بطلانه فيه فعل أن يبقى و قوة أن يبطل. و كل شيء يبقى و له قوة أن يبطل فله أيضاً قوة أن يبقى، لعدم وجوب بقائه. فالنفس لو عُدّت بعد وجودها لكان لها هذه الأحوال الثلاث، لكن التالى باطل، فالمقدم مثله.

و بيان بطلان التالى أن النفس وحدانية الذات لبساطتها، و هي بالفعل من جهة ذاتها. و الشيء الواحد لا يكون فعلاً في ذاته و هو بالقوة، فلا يكون في النفس البقاء بالفعل و قوتها الثبات و الفناء. و لكونها مجردة لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان أصلاً، لا في ذاتها و لا في غيرها.

أما الأول فلبساطتها، لأن كل مجرد بسيط. و إذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان في ذاتها - مع أنها بالفعل - كان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل. و لو كان كذلك لاجتمع الوجود و العدم في المحل الذى هو النفس عند خروج الفناء من القوة إلى الفعل، فتكون موجودة معدومة معاً في حالة واحدة، و هو محال.

و أما الثانى فلأنه لا قابل لها، لأن قوة بطلان البسيط يجب أن تكون في حامل له فيه قوة وجوده و قوة عدمه، كما أن الأعراض و الصور لها ذلك في محالها. هذا تقرير البرهان على الوجه المشهور المذكور في الكتب.

و تقريره على الوجه الذى ذكره هو أن النفس لا تنعدم، و إلا كان فيها قوة العدم مع كونها موجودة بالفعل، و لبساطتها لو خرج العدم إلى الفعل لزم كونها موجودة معدومة معاً، و هو محال.

فأورد عليهم^١ أى على المشائين - و المورد منهم أيضاً - أن المفارقات حكمتهم

و أجيب عنه بأن هذه مغالطة نشأت من اشتراك الإسم، فإن المادة و الصورة يقعان على ما ذكره و على جزئي الجسم بالتشابه و إلا فجميع الأعراض مركبة من مادة و صورة.

بكونها ممكنة مع أنها بالفعل موجودة. و ممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه أى ففى ممكن الكون و هو المفارق، قوة أن لايقى. فللعقول قوة وجود و عدم، مع كونها بسيطة لا قابل لها، فبطلت المقدمة القائلة بأن كل مجرد لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان. و أجاب بعضهم أى بعض المشائين، بأن معنى الإمكان في المفارقات هو أنها

أقول: مبنى هذا الإراد على الاشتباه بين الإمكان الذي بمعنى القوة و الاستعداد، و هو من العوارض الخارجية للشيء، و تختص عروضه بالكائنات دون المبدعات، و بين الإمكان الذي بمعنى عدم ضرورة الوجود و العدم للشيء حين هو متصف بأحدهما. و هو من العوارض العقلية لجميع الماهيات كائنة كانت أو مبدعة بحسب اعتبارها في ذاتها مجردة عن اعتبار وجودها و عدمها. و الاتصاف بالمعنى الأول و بما يقابله أعنى القوة و الفعلية يوجب تكثير الذات الموصوفة بهما بحسب الخارج بخلاف الاتصاف بالإمكان و الوجود، فإنه مما لا يوجب تركيباً إلا في العقل و بضرب من الاعتبار.

١- قوله (ره): «أجاب بعضهم بأن معنى الإمكان في المفارقات»

قد علمت في ما سبق أن أحكام الوجود غير أحكام الماهية في أكثر الأمور، فمعنى الإمكان الذاتي التقسيم للوجوب و الامتناع بالحقيقة من أحكام الماهيات دون الوجودات إلا باعتبار ماهياتها. ثم الوجود لما ثبت تقدمه خارجاً على الماهية المتصفة به عقلاً، ففى الكائنات لما جاز انفكاك أعداد من الوجود عن ماهياتها جاز عروض الإمكان لها و لوجودها عقلاً و خارجاً. و أما المبدعات فلعدم تأخر وجودها عن ماهياتها في العين لم يميز نسبة الإمكان بمعنى واحد إليهما جميعاً. فإذا نسب الإمكان إلى ماهياتها - و ذلك عند اعتبار تجريدها عن قيدى الوجود و العدم - كان معناه صحة الوجود و العدم نظراً إليها في أنفسها. و إذا نسب إلى وجوداتها العينية لم يميز إطلاقه عليها و وصفها به بهذا المعنى، اللهم إلا من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه بحسب الاعتبار، لكن كما اشتهر بينهم أن الوجود إما واجب و إما ممكن فلا بد من بيان معنى كل من هذين القيدين. فذكروا أن إمكان الوجود الذي هو صفة الوجود هو كونه متوقفاً في ذاته على غيره بحيث لو فرض عدم ذلك الغير لبطل و انعدم. فقولهم: إن معنى الإمكان في المفارقات هو أنها متوقفة على عللها يحمل الإمكان فيه على الإمكان الذي هو صفة الوجود. و فيه إشارة أيضاً إلى أن العقول

متوقفة على عللها حتى لو فرض عدم العلة انعدمت، لا أن لها قوة العدم في نفسها أى بخلاف ما نحن فيه من الكائنات الفاسدات، إذ ليس معنى الإمكان فيها ما ذكرناه في المفارقات، لأنها يمكن أن تنعدم مع بقاء عللها لفساد يعرض في جوهرها.

و هذا الاعتذار غير مستقيم، فإن توقفها على العلة^١ و لزوم انتفائها من انتفاء العلة إنما كان تابعاً لإمكانها في نفسها. و هو الإمكان الخاصّ الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب. و هو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد دائمة كانت أو غير دائمة، فاسدة كانت أو غيرها. فكيف يفسر الإمكان أى في المفارقات عند توجه الإشكال بما يتبع الإمكان، و في العنصریات بغيره بعد تساويهما في الإمكان و توابعه، و هو المراد من قوله: بعد الاعتراف بأن الواجب بغيره أى سواء كان من المفارقات أو العنصریات، ممكن في نفسه. و إمكانه في نفسه متقدّم على وجوبه بغيره تقدّمًا عقلياً^٢ و أن العقول كلّها ممكنة و لاستحقاق الوجود بذاتها كغيرها من الفاسدات.

ثم العجب أنّه^٣ أى المجيب على ما نقلنا عنه، قال: إنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع

المفارقة وجودات صرفة لا ماهية لها فلا إمكان لها، لأن الإمكان بالمعنى المقابل للوجوب و الامتناع من عوارض الماهية دون الوجود. و التفاوت بينها و بين الأوّل تعالى بالحاجة و الغنى. و أمّا الذي بينها من التفاوت فبالشدّة و الضعف و القرب و البعد من الوجود الحقّ الغنى الذي لا أتمّ منه. و هذا ممّا صرّح به المصنّف في أواخر التلويحات.

١- قوله (ره): «فإن توقفها على العلة و لزوم»

هذا كلّّه إذا كان المنظور إليه حال الماهية بحسب نفس الأمر أو بحسب الاعتبار. و أمّا إذا كان المنظور إليه نفس الوجود الفائض من الجاعل فيضاً الضوء من الشمس و الرش من البحر، فلا حيثية فيه غير حيثية الارتباط بمجاعله التامّ غير تخلل شيء من العدم بينهما.

٢- قوله: «و إمكانه في نفسه متقدّم على وجوبه»

إمكان الماهية متقدّم على وجودها بمخمس مراتب هي كلّها من عوارض الماهية و ليس شيء منها من عوارض الوجود سيّما وجود المبدعات التي هي سرادقات الجلال و حُجب الكبرياء.

٣- قوله (ره): «ثم العجب أنّه قال»

بقاء عللها دون المفارقات. و أورد هذا هكذا مطلقاً. و ذلك محال، فإنَّ العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة أى البسيطة، في المفارقات في ما يرجع إلى الوجوب بوجوب العلة، حتّى لو دامت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات لدام المعلول، لكنّها لاتدوم. و ذلك لقوله: و الكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها و انتفاء ما يوجب بطلانها أى من الموانع، مع أنّ استعداد المحلّ و انتفاء الموانع ممّا يتغيّر و لا يثبت بحال، فلا تنعدم أى الكائنات الفاسدات، إلا لانعدام جزء من العلة، لا لفساد يعرض في جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم. و ذلك لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة.

و الأصلح له أى للمجيب، أن كان يذكر بدل العلة مطلقاً، في قوله: الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها: العلة الفياضة من المفارقات، فإنَّ الكائنات تنعدم مع بقاء عللها المفارقة، و لكن انتفاءها إنّما يكون لانتهاء بعض الأجزاء الأخرى للعلة أى البعض الذى هو غير العلة العقلية بخلاف المفارقات، فإنّها لما لم يكن لها من العلل غير العلة العقلية التي لاتتغيّر - إذ لا مادة لها و لا صورة و لا استعداد محلّ - استحال عدما مع بقاء عللها العقلية بل دامت بدوامها.

قال في المطارحات: «و أصلح ما به يُجاب هاهنا أنَّ القوة في الكائنات الفاسدات ليس معناها الإمكان الذى هو قسيم ضرورتي الوجود و العدم، و إن كان هذا

هذه مؤاخذه لفظية، إذ مقصود هذا القائل - و هو بهمنيار في كتاب التحصيل - واضح. و هو أنّ العلة الفاعلية كافية في وجود المفارقات لعدم افتقارها إلى غير فاعلها من قابل و غيره، و لا إلى إمكان سابق على وجودها بخلاف الكائنات، فإنّها لنقصان جواهرها مفتقرة إلى علة قابلة و إمكان سابق و استعداد. فربّما انعدمت لانعدام قابلها و معدّها مع بقاء عللها المقتضية، ليلزم من هاهنا أنّ إمكان وجودها يكون منفكاً عن وجودها. و ليس مراده أنّ العلة التامة للأشياء الكائنة يجوز تخلف معلولها عنها بخلاف العلة التامة لغيرها، إذ لا خلاف لأحد من الحكماء في أنّ المعلول يجب و يدوم وجوده مادامت علته التامة موجودة، و يمتنع عند عدما أو عدم جزء أو شرط منها.

الإمكان بمعنى واحد يقع على الدائم و غير الدائم، بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء. و الأمور الدائمة لا يتقدمها استعداد أصلاً.^١ و إلى هذا أشار بقوله:

و كان ينبغي أى للمجيب، أن يؤول الإمكان^٢ أى القوة المذكورة في حجة بقاء

١- مصنفات الشيخ ٤٩٨/١

٢- قوله (ره): «و كان ينبغي أن يؤول الإمكان بالقوة القريبة»

اعلم أن كثيراً من الناس لما توجه عليهم الإشكال بأن الإمكان لما احتاج ثبوته للكائنات الحادثة قبل وجودها إلى مادة حاملة له لزم أن يكون ثبوته للمبدعات أيضاً محتاجاً إلى مادة حاملة إياه، لأنه من المراتب السابقة على الوجود و لم يقدرُوا على دفعه، ارتكبوا القول بأن الإمكان لفظ مشترك بين الإمكان الذي هو قسيم للوجوب و الامتناع بين الإمكان الذي هو بمعنى القوة الاستعدادية المتفاوتة في القرب و البعد.

و لم يعلموا أن دليلهم على إثبات أن كل حادث مسبوق بمادة يبتنى على كون الإمكان مستعملاً في الحادث بالمعنى الذى هو قسيم للضرورة و الامتناع، كما يظهر لمن نظر في صورة ذلك الدليل، فيكون إطلاقه على الكائن و المبدع بمعنى واحد، لكن يلزم في الكائن الحادث أن يكون جهة الإمكان فيه قوة أخرى غير نفس الماهية ربما يسمى تلك القوة بالإمكان تسمية الشيء بإسم سببه [ن: مسببه] بخلاف المبدع، فإن جهة الإمكان فيه نفس الماهية لا غير. فالحق أن يقال: الإمكان يطلق بمعنى واحد على الكائن و المبدع لكن الفرق بين الحوادث و المبدعات في نحو العروض المختلفين المحوج أحدهما إلى حامل غير الماهية، و هو العروض للموجود بحسب الواقع دون الآخر. و هو العروض للماهية بحسب الاعتبار و إن كان اعتباراً صادقاً لا بتعمّل العقل فقط.

و الوجه فيه كما أشرنا إليه أن الموصوف بالإمكان في المفارقات إنما هي ماهياتها بحسب اعتبار العقل لها ماهية غير الوجود فيعرض لها معنى الإمكان. فالإمكان من أوصافها العارضة لها عند كونها مأخوذة في نفسها. و كون الماهية مأخوذة مع قطع النظر عن وجودها و عدمها و إن كانت من مراتب وجودها في نفس الأمر لا بتعمّل العقل لكن اتصافها بالإمكان عند ذلك لا يوجب اتصافها به في نفس الأمر، لأنها أوسع من تلك

النفس، بالقوة القريبة التي هي الاستعداد القريب، لئلا يتوجّه الإشكال؛ إذ لا استعداد للمفارقات، لا أن يَجْعَدَ أصل الإمكان و لا استحقاق الوجود في المفارقات، لدفع الإشكال فإنّه لا يصحّ بخلاف ما ذهبنا إليه، فإنّه صحيح. و ليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

فإن قيل: مسلّم أنّ المفارقات لا استعداد لها، لكن لا خلاف في أنّ النفس الناطقة لها استعداد في المادة المرجّحة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد. و إذا كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق في المادة البدنيّة، فلم لا يجوز أن يكون استعداد عدمها في المادة أيضاً؟ فتندم و إن كانت العلّة المقتضية لوجودها باقية، كما كانت باقية قبل حدوثها. و الحاصل أنّه لم لا يجوز أن يكون البدن محلاً لإمكان الفساد، كما كان محلاً لإمكان الحدوث؟ و إذا كان البدن شرطاً في وجود النفس فيجب صحة انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

قلنا: البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس^١ استعداداً بذلك المزاج لأن

المرتبة. و الإمكان مفهوم سلبي، و الاتصاف بسلب شيء في مرتبة لا يستلزم الاتصاف به في الواقع، بخلاف جانب الإيجاب.

و أمّا الموصوف بالإمكان في الحوادث فإنّه أمر زائد على نفس الماهية زيادة في الوجود، لأنّه متعيّن بزمانٍ معيّن و مكانٍ خاص و غير ذلك من المخصّصات. فنقول: إنّ زيداً مثلاً قبل وجوده ممكن التكوّن من مادة كذا في مكان كذا و على مقدار كذا و صفة كذا. فإمكان وجوده حالة خارجية من قبيل أعدام الملكات المفتقرة إلى حامل و قوّة كالعمى و المرودة و غيرها ممّا يزاحم الوجود في مشاركة المادة. و اتصاف الأشياء بها خارجياً لا بمجرد الاعتبار العقلي. فلاحالة هذا النحو من الاتصاف بالعدميات المقابلة للوجودات ممّا يستلزم تركيباً خارجياً من مادة سابقة و صورة لاحقة. و أمّا النحو الآخر من الاتصاف بها - و هو بحسب حال الماهية دون الوجود - فلا يوجب تركيباً في نفس الأمر بل في اعتبار العقل فقط.

(١- قول الشارح العلامة: «قلنا البدن حيث حصل له المزاج الصالح»

أقول: إنَّ كون الشيء مستعداً لأن يكون له جوهر مبائن الذات عنه غير معقول، فإنَّ معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود السواد مثلاً هو تهيؤُه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به. فالبدن ليس محلاً لإمكان حدوث النفس من حيث هي مبائنة الذات له، بل الحقَّ أنَّ النفس الإنسانيَّة ذات درجات متفاوتة بحسب الوجود، لها أجزاء ثلاثة بعضها حسِّيَّة وبعضها خياليَّة وبعضها عقليَّة. ولكل منها قوى وخواص على سبيل التضعيف. وهذه القوى مع مبادئها متحدة ضرباً من الاتحاد كما أنَّ أجزاء البدن من العناصر وغيرها يتحد ضرباً من الاتحاد، فيقوم بعد اتحادها مادة للنفس. ونحن إنَّما توصلنا إلى معرفة النفس وقواها كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر بأننا رأينا في الأجسام أفعالاً وانفعالات من كميَّات وكميَّات مع جسميته وهيولى مشتركة، فعلمنا أنَّ صورها غيرها. وكذلك رأينا أفعالاً تصدر عن البدن فأثبتنا بواسطتها أنَّ لها مبادي. ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها ببعض إلى مبدأ هو مبدأ جميع تلك المبادي. ثمَّ لاح لنا بواسطة أنَّها تدرك المعقولات وأنها تدرك ذاتها أنَّ لها قوَّة غير بدنية مفارقة، ولاح لنا بكونها مفارقة مفارقة النفس، وعرفنا بواسطة مفارقتها كونها باقية. وحيث رأينا هذه الآثار ومبادئها متدرّجة في الحصول بعضها أوائل في النشأة الإنسانيَّة وبعضها ثواني حكمنا بأنَّ للنفس تقلّبات في نشآت وأطوار بعضها فانية وبعضها باقية حكمنا بأنَّ النفس جسمانية الحدوث عقلانية البقاء. والبرهان قائم على أنَّ مدرك المعقولات حيّ دائم غير قابل للتغيير والفناء.

وكلام المحقِّق الطوسي في شرح الإشارات (٢٩١/٣) أوفق من كلام الشارح العلامة لما نحن بصددده حيث قال (ضعف قدره): «إنَّما كان البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان وتهيؤ لحدوث صورة إنسانيَّة تقارنه وتقوِّمه نوعاً محصلاً، ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلا مع ما هو مبدئها القريب بالذات أعنى النفس، فحدث بحسب استعدادده وتهيؤه مبدأ الصورة المقارنة المقوِّمة إيَّاه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً يحتاج إلى حدوث النفس أعنى الهيئة المخصوصة؛ فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط، وامتنع أن يكون

يكون له كمال هو^١ جوهر مبائن الذات عنه و لا يكون ذلك الجوهر المبائن الذات كمالاً له إلا إذا كان في نفسه موجوداً، و إلا لا يكون موجوداً لغيره و لا كمالاً له. ثم إذا بطل المزاج الذي به استعداد البدن لأن يكون هذا الجوهر المبائن كمالاً له بطل كونه كمالاً له، لأن الاستعداد المذكور كان شرطاً في ذلك الكمال. و إذا بطل الشرط بطل المشروط. و لا يلزم من بطلان كون ذلك الجوهر كمالاً للبدن بطلان الجوهر في نفسه، فإن كون الشيء ليس بموجود لشيء آخر لا يقتضي بمجرد مفهومه أن يكون مسلوب الوجود في نفسه.

ألا ترى أن كون الفرس لك يلزمه أن يكون له كون في نفسه. و لا يلزم من لا

محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبائن عنه. فإذا البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد، و ليس بشرط في وجودها. و الشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت، فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه.

فإن قيل: لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ تلك الصورة و لم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك؟ و ما الفرق بين الأمرين؟ قلنا: لأن ما يقتضي حدوث معلول فائماً يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها. و ما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفي فساد شرط ما و لو كان عديمياً انتهى كلامه.

و الحاصل أن البدن باستعداده يستدعي بالذات صورة مقارنة أو قوة و بالعرض صورة مجردة لكونه من مبادي تلك الصورة، ففاض من المبدأ الفياض وجودها جميعاً. و إذا بطل استعدادها زالت عنه الأولى و زال بزوالها عنه وجودها في نفسها، لكون وجودها في نفسها هو وجودها للبدن، و زالت عنه الثانية و لم يزل بزوالها عنه وجودها في نفسها، لأن وجودها في نفسها غير وجودها الارتباطي للبدن.

و اعلم أن هذا المبحث لا يتنفع كل التنفع إلا بعد تحقيق الاتحاد بين العقل و المعقول كما هو رأى بعض الأقدمين. و الناس عنه في حجاب و غفلة.

كونه لك، لا كونه في نفسه، بل إن اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخر كالعرض، فإنه يلزم من وجوده لمحله أن يكون في نفسه موجوداً. و يلزم من انتفائه لمحله أن يكون في ذاته منتفياً، لأن وجوده و عدمه في نفسه هو وجوده و عدمه في حامله، بخلاف الجوهر المبين، فإنه لا يكفي في انتفائه انتفاؤه عن غيره؛ وإن كان يكفي في ثبوته ثبوته لغيره. و لأن الشيء ما لم يجب عدمه - إمّا بذاته و هو الممتنع، أو بغيره و هو الممكن - لا يعدم. فالنفس لا تنعدم إلا بما يوجب عدمها، لكن عدم الاستعداد البدن لأن يكون كملاً له لا يوجب عدمها فلا تنعدم به.

و قد مثل البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق، فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء الشبكة، بل تبقى النفس بقاء علّتها الفيّاضة لوجودها. و لا مدخل لمرجّع وجودها عنه في وقت دون آخر في ذلك، إذ لا يلزم من كون الشيء له مدخل في وجود أمر أن يكون لانتفائه مدخل في انتفائه. و اعتبر بألة النجار، فإن لها مدخلاً في وجود الكرسي و تنتفي الآلة مع بقاء الكرسي، لأنها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء، فكذا البدن، إذ استعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها، فاعرفه فإنه دقيق نفيس.

و من جملة المراوغات أي الحيل المغالطية، في دفع الإشكال هو أن الوحدة إن وجب تخصّصها بأحد الجزئيات فلا توجد لغيره، و إن أمكن فلحوقها به لعلّة فواجب الوجود في الانتصاف بها يحتاج إلى علّة، فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته، هذا خلف.

و هذا الإشكال لا يختصّ بالوحدة بل يتوجّه في الطبائع العامّة كلّها كالوجود و نحوه بأن يقال مثلاً: إن وجب تخصّص الوجود بأحد الجزئيات فلا يوجد في غيره، و إن أمكن فلحوقه به لعلّة، فيصير الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا محال. و قولهم: إن الوحدة في واجب الوجود سلبية^١ معناه أنه لا ينقسم، و في غيره إيجابية.

١- قوله: «إن الوحدة في واجب الوجود سلبية»

الوحدة و الوجود و التعيّن و ما يجري مجراها يطلق بالاشتراك على معنيين: أحدهما عقلي انتزاعي نسبي، و الثانى منشأ ذلك و مصداقه. فالوحدة بالمعنى الانتزاعي النسبي عبارة عن كون الشيء لا ينقسم فالسلب داخل في مفهومه. و منشأ هذا الكون في بعض الأشياء نفس ذاته بذاته من غير صفة، و في بعض آخر صفة أخرى عارضة عليه أو داخله فيه. فالأول كواجب الوجود و ما يتلوه من المفارقات. و الثانى كالهوى باعتبار وحدته الاتصالية القارة و الحركة باعتبار وحدته الزمانية الغير القارة. و الثالث كالأجسام الطبيعية من جهة اتصالها الجرمي و هو جزئها. و الرابع كالصورة النوعية و القوى لاتصال موضوعها. فالإشكال المذكور إن أجري في الوحدة العامة بالمعنى السلبي النسبي كان الجواب أن صدق السلوب عن الأشياء غير محتاج إلى علّة مخصّصة زائدة على ذوات تلك الأشياء، فيكفي في صدقها عدم علّة ذلك الشيء الذي يكون السلب مضافاً إليه كالكثرّة في ما نحن فيه. و إن أجري في المعنى الذي باعتباره يكون الشيء غير منقسم و لا متكثّر فيجاء بأنّ وحدة الباري ليست صفة زائدة على ذاته مشتركة بينه و بين سائر الأشياء حتّى يرد السؤال في سبب مخصّصة بواجب الوجود بل الزائد عليه هو مجرد السلب المذكور أعني سلب الكثرة و نفي الانقسام.

و قولهم: "وحدة الواجب تعالى ليست مبدأ العدد، و الوحدة في غيره مبدأ العدد" كلام صحيح، فإنّ العدد لا شك أنّها من الموجودات الخارجية، إذ يصدق حدّه و معناه على أشياء كثيرة في الخارج. و هو أيضاً من مقولة الكمّ التي هي من أجناس العرض. و العرض و الجوهر قسمان من الوجود. و له أيضاً أنواع مختلفة الآثار و الخواص. و هذه كلّها دلائل على وجوده في الخارج. و لا معنى لتركيب أمر محصّل في الخارج من سلوب مجردة. فالكثرّة العارضة للأجسام المقسومة بالذراعات و الأشبار و غيرها سواء كانت من أسباب الفكّ و القطع أو من اختلاف الأعراض و بحسب الوهم مبدئها وحدات اتصالية جسمية أو سطحية أو خطيّة متماثلة كلّها. و بالجملة يتصوّر في الماديات كثرة وجودية من وحدات هي كلّها من نوع واحد. و معلوم أنّ وحدة الباري بالمعنى الوجودي الذي هو عين ذاته لا مثل له و لا شبيهه، فلا ثانی له من نوعه، إذ لا نوع له أصلاً، لأنّه صرف الوجود من غير

و هي مبدأ العدد، و العدد شيء وجودي، فكذا^١ مبدأه.
و لقائل أن يقول: هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد، يوصف بها أيضاً واجب الوجود،
فإننا نقول: القيوم واحد، و ثانيه العقل الأول^٢، و ثالثه كذا أى العقل الثاني، و رابعه
كذا أى العقل الثالث. فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد، إذا أخذناه مع أعداد
الوجود، فإنه واحد منها، فلم ينفع ذلك الاعتذار و تغيير الاصطلاح. و هو أن الوحدة
في الواجب بمعنى و في الممكن بآخر. و هذا العذر الواهي هو المراد من المراوغة، بل
الحق^٣ أى في الجواب أن يقال: هذا الإشكال إنما يتوجه في ما إذا كانت الطبيعة التي

ماهية. فوحده لا تكون مبدأ الكثرة بالتكرار، و إن كان هو بذاته معطي كل وحدة و كثرة
و عدد و معدود.

١- س: وكذا

٢- قوله: «نقول القيوم واحد و ثانيه العقل»

هذا القول غير صحيح إلا على مسلك التجوّز أو بحسب تكرر مفهوم اعتباري يعتبره
العقل عارضاً للواجب تعالى و غيره من الممكنات عروضاً متشابهاً غير مختلف كالوجود و
الشيء و الممكن العامّ و نظائرها بحسب مفهوماتها العامة لا بحسب حقائقها الوجودية،
فيرتسم في العقل من تكرر شيء من هذه المفهومات بحسب إسنادها إلى الموضوعات
صورة عددية، و لكن لو تيسر لأحد أن ينظر إلى حقيقة الحق القيوم المقوم لكل ما سواه و
شاهد بنور بصيرته سريان نوره في نور كل شيء يعلم يقيناً شهودياً أن لا ثاني له في
الوجود. هذا على طريقة أهل الكشف و الحكمة الخاصة. و كذلك الحال على طريقة أهل
النظر و الحكمة العامة في نفي كون وحدته مبدأ العدد، فإن حقيقة الباري ليست مماثلة
لغيره بحسب ذاته فلا يكون ذاته بذاته مبدأ للعدد المتألف من الوحدات بخلاف غيره مما
يتكرر أمثاله في نوعه بحسب الذات. و هذا هو الذي راموه بقولهم: إن وحدة الحق ليست
مبدأ العدد. و أمّا الذي حصل من تكرر معنى سلبي أو إضافي مشترك بين الباري و غيره
من الممكنات في فرض العقل كالمفاهيم الشاملة فلم ينكره أحد.

٣- قوله: «بل الحق»

يعرض لها العموم لها صورة في الأعيان، و لا تكون لازمة معلولة لكل واحد من الجزئيات كالجسميّة أو الهيولى التي لها تحقق في الأعيان، فإنّ تخصّصها بالمائية أو السماويّة لو كان لذاتها ما صحّ وجود جسميّة أو هيولى غير متخصّصة بذلك النوع أو الصورة، فلا بدّ من مخصّص و علّة للتخصيص في الأعيان، فإنّ نسبة الجسميّة إلى جميع لواحقها إمكانيّة، و لا مانع من فرض بقاء جسميّة أو هيولى و تبدّل صور أو أعراض عليهما.

أمّا إذا لم يكن لها صورة في الأعيان و كانت لازمة اعتباريّة لكل واحد من الجزئيات، فلا يكون تخصّصها بأحدها واجباً و لا لحوقها به ممكناً، لأنّ الوجوب و الإمكان من صفات الأمور الموجودة في الأعيان، لا للأمور الاعتباريّة الموجودة في الأذهان. ألا ترى أنّ الجوهر و العرض يلزمهما إمكان الوجود، و لا يقتضى طبيعة إمكان الوجود تخصّصاً بأحد جزئيات الجواهر و الأعراض، و لا كون لحوقها به ممكناً، بل هو لازم اعتباري لكل واحد. و يجوز أن يكون لازم أمرين مختلفين في الحقيقة واحداً بالنوع. فهذا هو الجواب العامّ عن هذا الإشكال.

و أمّا الخاصّ فهو أنّ الوحدة صفة عقليّة لا غير كما ذكرنا أنّها من الاعتبار العقلية. و لكونها كذلك لم تفتقر في تخصّصها إلى علّة، بل هي لازمة لكل ماهيّة اعتبرها العقل غير منقسمة.

فيه نظر، إذ قد علمت أنّ الوحدة و الوجود و التشخص و الهويّة و الحقيقة و غيرها كما أنّ لها مفهومات عقلية نسبيّة، فلها أيضاً حقائق خارجية، و كذلك العلم و القدرة و الإرادة و الإيجاد و أمثالها من أحوال الموجود بما هو موجود. فالسؤال المذكور إن أورد و أجرى في الحقيقات منها لم ينجح هذا الجواب، بل لا بدّ من جواب آخر. و هو أنّ خصوصيات هذه المعاني مختلفة متفاوتة بالشدة و الضعف و الوجوب و الإمكان و الذاتيّة و العرضيّة. فالعلم مثلاً كالوجود له مفهوم واحد، لكن علم الواجب واجب، و علم العقول بذواتها جواهر مجرّدة مختلفة الحقائق، و علم النفس بغيرها عرض. و كذلك حكم القدرة، فإنّها في الحيوان عرض و كيفية نفسانية، و في الجوهر العقلية نفس ذواتها الجوهرية أعنى وجود ذاتها، و في الباري (جلّ ذكره) نفس حقيقته الواجبية.

حكومة

[في المثل الأفلاطونية]

و من الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في إبطال مثل أفلاطون.^١ و حقيقتها تظهر ممّا أقول: و هو أنّه ذهب إلى أنّ لكلّ نوع من الأنواع

١- قوله: «إبطال مثل أفلاطون»

قد ورد عن أفلاطون الإلهي موافقاً لرأى معلّمه سقراط أنّ للموجودات الطبيعيّة صوراً مجرّدة موجودة في عالم الإبداع. و ربّما يسمّيها المثل الأفلاطونيّة و أنّها غير كائنة و لا دائرة و لا بائدة و لكنّها باقية أبد الدهر و أنّ الذي يدثّر و يبید إنّما هي الصورة المتجدّدة الماديّة. و لما كان هذا الرأى مخالفاً لظواهر قوانين الحكماء و مشهورات اقاويلهم من كون الحيوانات للحميّة و الأجسام المعدنيّة و النباتية مع قواها و لوازمها موجودة في عالم المفارقات المحضة أولّوا كلام أفلاطون بوجوه من التأويل. و لهم في تفسير كلامه و تأويله مسالك:

الأوّل ما ذكره المعلّم الثانی أبونصر الفارابی في مقالته المسمّى بالجمع بين الرأیین. و هو أنّ مراده من المثل هي الصور العلميّة القائمة بذاته تعالى علماً حصوليّاً زائدة على ذاته تعالى قائمة به قيام الأعراض بموضوعاتها، لأنّها باقية غير دائرة و لا متغيّرة و إن تغيّرت و زالت الأشخاص الزمانية و المكانية. (ص ١٠٥)

والثانی ما فسّر الشيخ الرئيس كلامه به و شتّع عليه حيث قال في الهيات الشفاء: «ظنّ قوم أنّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء كإنسانين في معنى الإنسانيّة: إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول مفارق أبدی لا يتغيّر. و جعلوا لكلّ واحد منهما وجوداً، فسّموا الوجود المفارق وجوداً مثاليّاً و جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعيّة صوراً مفارقة. و إيّاها يتلقّى العقل، إذ كان المعقول شيء لا يفسد، و كلّ محسوس من هذه فاسد. و جعلوا العلوم و البراهين ينحو نحو هذه و إيّاها يتناول. و كان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط يفرطان في هذا القول» انتهى. (ص ٣١٠)

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

و لا يلزم من ذلك أن لا يكون للمجموع أثر لقوله: و لا يلزم حكم كل واحد على المجموع. ألا ترى أنه لا يلزم من كون كل من أجزاء العشرة غير زوج أن تكون العشرة كذلك، بل للمجموع له أثر، و هو نفس المعلول الوحداني. و كما أن جزء العلة التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول و لا يلزم أن يقتضي جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التي تكون من نوع واحد أى التي تكون غير مختلفة الحقيقة لا تستقل باقتضاء المعلول، و لا يلزم أن لا يكون المجموع مستقلاً باقتضائه، فإنه إذا

أما على الاحتمال الأول - و هو أن يكون جهة التأثير و العلية هي الآحاد بما هي آحاد- فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر، و إلا فلا يكون للمجموع أثر أصلاً، إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد.

و أما على الاحتمال الثانى - و هو أن يكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية- فالحكم يجرى فيه مجرى الأول، لأن الوحدة هاهنا ضعيفة، فلها أثر ضعيف. و العدة في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الجمعية و الوحدة.

و أما على الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس الحكم في الأول كتأثير المغناطيس في جذب الحديد و تأثير الترياقات في دفع السموم، فحيث كان المؤثر في الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء. فثبت أن علة الواحد واحد بالذات و إن كان كثيراً من جهة أخرى بالعرض.

و أما مثال تحريك جماعة حجراً ثقيلاً أو رسوب سفينة مملوءة من الحنطة في البحر فالحق فيه أن لكل واحد في الآحاد أثراً ضعيفاً في ذلك التحريك و لو كان من جهة الإعداد للحركة و تحصيل الاستعداد بإحالة المادة حتى لو تصور أحد أن إحالة كل واحد من الأعداد كانت باقية في المادة المتحركة بها و لم يمح عنها أثره بتراخي الزمان كمحو أثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة [ن: - بلحظة] حتى يتلاقى و يتلاحق أثر كل واحد من الكثير أثر صاحبه كان التأثير حاصلأً أيضاً و لو مع التعاقب عند حصول المبلغ من الآحاد التي لا بد منها للتحريك. فالاجتماع في الزمان الواحد ليس يحتاج إليه لأجل جهة الجمعية بل إنما يحتاج إليه لأجل أن وحدة الزمان يوجب أن لا يزول أثر كل واحد بمرور الزمان عليه.

حرك ألف من الناس شيئاً من الأثقال حركة مضبوطة بزمانها و مسافتها و لكن حركوه في ساعة مقدار عشرة أذرع، مثلاً لا يلزم أن يقدر واحد أى منهم، على تحريك ذلك الثقل جزءاً من تلك الحركة هو حصّة منها، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً و إذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أن وجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد، و أنه لا يلزم من كونه كذلك عند الانفراد أن يكون كذلك عند الاجتماع.

و ذهب بعض المعاصرين من الأفاضل إلى المذهب المرجوح مستدلاً عليه بما خطئ فيه قائله في هذه القاعدة مع أدنى تغيير هو الذى أظهر ورود المنع عليه قائلاً: «لا يجوز صدور البسيط عن المركّب، لأنّه إن استقلّ واحد من أجزائه بالعلية لا يمكن إسناد المعلول إلى الباقي، و إلا إن كان له تأثير^١ فى شيء من المعلول - لا فى كلّ، لأنّه خلاف الفرض - كان مركّباً لا بسيطاً. و إن لم يكن لشيء منها تأثير فى شيء منه، فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة، فإن كان عديميّاً لم يكن مستقلاً بالتأثير فى الوجود، و إلا لزم التسلسل فى صدوره عن المركّب إن كان بسيطاً؛ و فى صدور البسيط عنه إن كان مركّباً، و إن لم يحصل^٢ بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع، فلا يكون الكلّ مؤثراً».

قال: «و يلزم منه أن تكون علة الحادث مركّبة لوجوب حدوثها أيضاً، و إلا كان صدور الحادث فى وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجّح. فلو كانت بسيطة لوجب لأجل حدوثها حدوث علّتها، و لأجل بساطتها بساطتها، و لزم التسلسل الممتنع لتركيّبه من علل و معلولات غير متناهية، بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركّبة؛ فإنّه لا يلزم التسلسل الممتنع، لجواز تركيبتها من أمرين: قديم و حادث. و يكون الحادث منهما شرطاً لعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة. و الشرط جاز أن يكون عديميّاً، فلا يجتمع إذن أمور موجودة معاً، و لها

١- أى و إن لم يستقلّ الواحد من الأجزاء بالعلة. ١٢

٢- أى إن لم يحصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة. ١٢

ترتيب العلّة والمعلوليّة إلى غير النهاية». قال: «و يلزم منه أن يكون كلّ حادث مركّباً و إلا كانت علّته بسيطة، بل كلّ بسيط قديماً. و يلزم منه قدم النفس الذي هو الغرض الأصلي من هذه المباحث». هذا حاصل كلامه. و هو منقوض تفصيلاً و إجمالاً و معارض.^١

١- قال الشارح المحقق: «هذا حاصل كلامه و هو منقوض»

كلام هذا القائل لا يخلو من قوّة في جميع ما ذكره إلا في قدم النفس على وجهه، و لا يرد عليه شيء من الأمور الثلاثة التي أوردها الشارح عليه. أمّا النقض التفصيلي فالمنع الذي أشار إليه، بقوله: «لجواز أن يؤثر الشيء في كلّ المعلول و لا يكون مستقلاً بالتأثير بل يكون تأثيره فيه متوقفاً على غيره كما سبق في المثال المذكور» إلى آخره لا اتجاه له، فإنّ كلّ واحد من العشرة إذا كان مؤثراً في كلّ المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال - على ما جوزه - لزم جواز أن يتحقّق هناك عشر علل مستقلّة في التأثير مجتمعة، و ذلك واضح البطلان.

بيان الملازمة أنّ جميع هذه الآحاد إن كانت في درجة واحدة و نسبة واحدة و يكون كلّ منها بشرط التسعة الباقية علّة مستقلّة لزم ما ذكرناه. و إن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي فالعلة الموجبة في الحقيقة هي ذلك الواحد. و هو خلاف المفروض. و كذا قوله: «لانسلم أنّه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة بقيت مثل ما كانت» إلى آخره، فإنّ هذا الاجتماع أو ما يجري مجراه إن كان اعتبارياً محضاً فلا تأثير له في حصول أمر عيني خارجي، و إن كان أمراً موجوداً فيكون حادثاً يعود الكلام في حدوثه.

و أمّا النقض الإجمالي فجوابه أنّنا نختار أنّ الجزء الصوري للمركّب مركّب، و ينتهي إلى جزء بسيط لكن لانسلم أنّ كلّ جزء من الأجزاء الحادثة يجب أن يكون حادثاً وجودياً موصوفاً(*) بحدوث زائد على هويته التجديديّة الاتصالية، كما في أجزاء الزمان و الحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط إلى علّة حادثة بسيطة، و يلزم منه التسلسل الممتنع. و أمّا المعارضة فمدفوعة لتوقفها على إثبات حادث بسيط. و هو في محلّ المنع كما عرفت. و ما ذكره القائل المذكور من أنّ علّة الحادث لا بدّ و أن يكون مركّب من جزء

أما الأول فلائكه على تقدير أن لا يستقلّ واحد من أجزائه بالعلية يجوز أن يكون له تأثير في كلّ المعلول. ولا يلزم منه خلاف المفروض، لأنّ الفرض عدم استقلاله بالتأثير. وإلّا يخالفه الاستقلال بالتأثير أو ملزومه لا التأثير في كلّ المعلول، لئله ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه، لجواز أن يؤثر الشيء في كلّ المعلول ولا يكون مستقلاً بالتأثير، بل يكون تأثيره فيه متوقفاً على غيره كما سبق في المثال المذكور لتحريك الثقل. هذا إذا كان المراد من التأثير في قوله: «وإن كان له تأثير» مطلق التأثير، على ما يشعر به قوله: «تأثير».

وإن كان المراد منه التأثير المستقل على ما يدلّ عليه قوله: «في شيء منه لا في كلّ لئله خلاف الفرض» إذ المخالف للفرض هو التأثير المستقل في الكل لا مطلق التأثير فيه، فنسلّم هذه المقدّمة فنقول: لانسلّم أنّه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت، إذ لا يلزم من انتفاء أمر زائد هو العلة انتفاء

مستمرّ و جزء متجدّد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافقاً لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالتقديم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجدّدة، عدم كلّ جزء منها شرط لوجود جزء حادث، و مطابق أيضاً لما حققه و برهن عليه بعض الفقهاء في إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من إثبات جوهر متجدّد الذات منقضى الهوية الاتصالية كالحركة. و هي الطبيعة السارية في الأجسام المتنوعة إياها. و ذلك لأنّ حقيقتها ملتبسة من أجزاء متصلة متكررة في الوهم، وجود كلّ منها يستلزم عدم الآخر و عدمه يستلزم وجود الآخر. و هذه الحالة ثابتة له لذاتها من غير جعل جاعل، كما سيجىء بيانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

و أمّا بطلان قوله في قدم النفس فيبانه أنّ النفس بما هي نفس ليست بسيطة كما تصوّره بل هي بما هي متعلّقة بجرم حكمها حكم الطبيعة المتجدّدة، لأنّها منتظمة من جهتين: ما بالقوة و ما بالفعل و لو بحسب الذهن.

(*) أى يكون قديماً زمانياً أى غير مسبوق بالعدم الواقعى إن كان حادثاً بمعنى آخر و هو تجدد الذات. مراده أنّ جميع الصور المركبة ينحلّ إلى صور البسائط، و هي قديمة بالزمان متجدّدة بحسب الذات. ١٢

أمر زائد هو شرط تأثيرها، كالاتتماع في ما نحن فيه. و على هذا لا تبقى الأجزاء مثل ما كانت، و لا الكلّ غير مؤثّر، بل يكون مؤثراً لحصول شرط تأثيره.

و أمّا الثانى فلائكه لو صحّ ما ذكره لزم التسلسل الممتنع، لأنّ الجزء الصورى من كلّ حادث مركّب حادث، لأنّه معه بالفعل بل بالزمان. و هو إن كان بسيطاً فهو المطلوب، و إن كان مركّباً عاد الكلام و لا يتسلسل، لاستحالة لا نهاية أجزاء الشىء بل ينتهى إلى ما هو بسيط. و إذا كان حادث ما بسيطاً فلو صحّ ما ذكره لزم من بساطته بساطة علّته و من حدوثه حدوثها، و يلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت.

و أمّا الثالث فبأن نقول: ما ذكرتم و إن دلّ على امتناع صدور البسيط عن المركّب، فعندنا ما يدلّ على جوازه، لأنّه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول: لابدّ من انتهاء علله إلى ما هو مركّب، و إلا لزم التسلسل الممتنع لما مرّ غير مرّة. و هذه الفوائد كلّها من نتائج طبع من توجّع بذكره الكتاب (أدام الله ظلّه و كثر في الملوك الأفاضل مثله).

و إذا بطل امتناع صدور البسيط عن المركّب بطل جميع ما ابتنى عليه إلى قدم النفس، لأنّ القدح فى الأصل يسرى إلى الفرع. و الغرض من إيراد أنّه لا غتراره بصحّتها كان مبتهجاً بهما أى بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركّب و بالبرهان عليه حتّى ادّعاها لنفسه و قال: «إئى ما سبقت إليهما» و هو على ما قيل:

و من العجائب أنّه لا يشتري و مع الكساد يخان فيه و يسرق

و ما يقال: إنّ الجسم إذا كان عديم الميل، و ليكن أ، لا يقبل الحركة قسراً، فإنّه إن قبلها فنفرض أنّ قوّة ما حرّكته زماناً و مسافةً، و ليكن فى ساعة عشرة أذرع مثلاً، و حرّكت ذا ميل، و ليكن ب فى مثل تلك المسافة. فلا بدّ و أن يكون تحريكه أى تحريك عديم الميل، فى زمان أقصر أى من زمان تحريك ذى الميل، و ليكن ساعتين، و إلا لكانت الحركة مع العائق كهى لا معه. فنفرض بقدر ما نقص من زمان تحريك ذى الميل زمان عديمه جسماً آخر ينقص ميّله عن ميل ذى الميل المذكور، و ليكن ج و ميّله نصف ميل ب فتحرّك أى ج، بمثل تلك القوّة فى مثل مسافته، و هى الأذرع العشرة. فلا شكّ أنّه ينقص زمان حرّكته أى عن زمان حركة ب بقدر نقصان ميّله أى النصف، لأنّ

نسبة الزمانين كنسبة الميّلين، فيكون زمان ج ساعة كزمان عديم الميّل، فتساوي حركته حركة عديم الميّل، لقطع كلّ منهما عشرة أذرع في ساعة، وهو محال، لاستحالة أن تكون الحركة مع العائق كهى لا معه.

لا يقال: لانسَلَم وجود ميّلين على النسبة المذكورة، لجواز أن يكون للميّل حدّ لا يتجاوزه. سلّمناه لكنّ الحركة من حيث هى حركة تستدعى قدرّاً من الزمان و تستدعى من جهة الميّل قدرّاً آخر منه. و إذ ذاك فلا يلزم أن تكون نسبة الزمانين كنسبة الميّلين. سلّمناه لكنّ المحال إنّما لزم من مجموع الأمور المفروضة لا من مجرد جسم عديم الميّل. سلّمناه لكنّ الحجّة - بعد تسليم ما فيها - إنّما تدلّ على وجود عائق عن الحركة الطبيعيّة، فلم قلتّم أنّه الميّل؟ فإنّ العائق أعمّ. و لا يلزم من وجود العامّ وجود الخاصّ. سلّمناه لكنّ الميّل إذا ضعف جداً لم يكن له تأثير ألبتة، فكان وجوده كعدمه. و تمام تقريره أنّه لا يلزم أن يكون تأثير الجزء جزءاً من تأثير الكلّ، فإنّ عشرة رجال إذا رفعوا حجراً مسافة عشرة أذرع مثلاً، لا يلزم أن يرفعه واحد منهم ذراعاً، بل قد لا يحركه حتى يكون وجوده منفرداً بالنسبة إلى رفعه كعدمه، لأنّ تأثيره مشروط بالانضمام؛ كذلك الميّل القوىّ إذا كان مؤثراً في الممانعة، فلا يلزم أن يكون جزء ذلك الميّل يؤثّر في تلك الممانعة جزءاً من ممانعة الكلّ. و على هذا فإذا اقتضى الميّل القوىّ زماناً لا يلزم أن يقتضى الضعيف زماناً نسبته إلى زمان القوىّ كنسبة الضعيف إلى القوىّ، لجواز أن يكون تأثير الضعيف في ممانعة ما يمانعه الكلّ مشروطاً بانضمامه إلى ما زاد عليه في القوىّ، و دون الانضمام يكون في حكم عديم الميّل كما تبين^١ من المثال. و إلى هذا أشار بقوله:

فلقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون الميّل الضعيف الذي هو جزء لميل آخر، و لا نسبة له إلى كلّ معتبرة، لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكلّ؟ فيكون في حكم عديم الميّل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقل.

لأنّما نجيب عن الأول بأنّ ميل نصف الجسم نصف ميل كلّ. و كما أنّ الأجسام

لاتنتهى في الانقسام إلى ما لا يقبل القسمة و لا في الازياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه، إلا أن يكون ذلك لمانع خارج عن طبيعة الجسميّة، فكذلك الميل في تنقّصه و ازدياده.

و عن الثانى بأنّ الحركة من حيث هى حركة و إن كانت مستدعية للزمان، إلا أنّه لا يتعيّن ذلك الزمان إلا لمخصّص، فإنّ الحركة المطلقة تستدعى زماناً مطلقاً، و الحركة المعيّنة تستدعى زماناً معيّناً. فالمخصّص للحركة هو المخصّص للزمان. فإذا فرض التساوى في ما عدا الميل لم يبق مخصّص للزمان إلا الميل.

و عن الثالث بأنّ كلّ واحد من تلك الفروض إذا كان واقعاً فليس المحال إلا من فرض عدم الميل.

و عن الرابع بأنّ التقدير فرض التساوى في ما عدا الميل، فلم يبق التفاوت في الزمان إلا بسبب الميل.

و عن الخامس بأنّ في مقايسة الميل بهذا المثال نظراً، لأنّ الميل لا معنى له إلا المدافعة و الممانعة. فحيث لا مدافعة و لا ممانعة فلا ميل. و التقدير وجود ميل و إن كان ضعيفاً. و إنّما كان يصحّ إجراء الميل مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة و الممانعة من تأثيراته^١، لا أن يكون هو هى بعينها.

و يمكن أن يزال عنه النظر بأنّه حيث لا مدافعة و لا ممانعة في نفس الأمر فلا ميل، لا حيث لا مدافعة و لا ممانعة محسوسة، فإنّه قد لا يحسّ به مع وجوده، لضعفه كما في نبتة و نحوها. و إذا لم يحسّ القاسر المحركّ به كان وجوده كعدمه بالنسبة إليه، و فيه المطلوب.

و لما نقض الحجّة تفصيلاً بمنع المقدّمة أراد أن ينقضها إجمالاً بأنّها لو صحّت لزم أن يكون للأفلاك ميل جسمانى غير النفسانى الحادث من نفوسها، لأنّ الحجّة عامّة لجميع الأجسام، فيصدق على الأفلاك من حيث الجسميّة أنّ لها ميلاً جسمانيّاً معاقواً للميل النفسانى فقال:

و العجب أن هذه الحجة^١ توجب للأفلاك و المحدّد ميلاً لأجرامها غير ما يحدث من نفوسها. و بطلان المقدّم يعرف من بطلان التالى. و ذلك لقوله: و المستدير أوضاعه متساوية، إذ ليس بعض الأوضاع الممكنة لها أولى به من غيره من باقى الأوضاع. و إذا تساوت الأوضاع تساوت هوى أجرامها إليها، و لا مدافعة عند الاستواء. و إذ لا مدافعة فلا ميل، إذ لا معنى للميل إلا المدافعة. و لهذا قال: فلا يتعيّن استحقاق جانب و لا ميل إلى صوب معيّن.

و الحاصل أنّه لو صحّت الحجة لكان للأفلاك ميل جسمانى. و لو كان لها ميل

(١- قوله: «و العجب أن هذه الحجة»

ليس العجب إلا من الشيخ (قدّس سرّه) حيث زعم أن لجسميّة الأفلاك طبيعة خاصّة غير قوّتها المحركة التى هى إمّا نفسها بعينها أو قوّة سارية فيها من النفس. و ليس للجسم بما هو جسم تحصيل خارجى إلا بعد تصوّره بصورة نوعيّة هى تمام حقيقته. و ليس تحريك النفس لجسميّة الفلك كتحرّك نفوسنا لأبداننا العنصريّة المشتملة على طبائع و قوى غير فائضة بواسطة النفس عليها، لأنّ الفلك بسيط، و البسيط ليس فيه اختلاف قوى و طبائع. و الحقّ أن طبيعة الفلك و صورته التمامية أى نفسه المحركة المدبّرة شىء واحد و موجود واحد. و من ذهب أيضاً إلى أنّهما اثنتان لم يذهب إلى أنّ جسميّة الفلك قد تحصّلت و تمّت نوعيته ثمّ قبلت نفساً فائضة عليها. و هذا ممّا لا يجوزّه حكيم و لا ذوّ ارتياض فى الفلسفة. و منشأ هذا الاعتراض منه إنكاره للصوّر النوعيّة الجوهرية فى الأجرام حيث زعم أن لكلّ جسم فلكيّ أو عنصرى وجوداً مستقلاًّ جوهريّاً قبل ما حلّ فيه المخصّصات النوعيّة التى هى عنده أعراض متأخّرة فى الوجود عن وجود موضوعاتها. فعلى زعمه كان للأفلاك عنده وجود قبل وجود قواها المحركة. فإذا ثبت أن لكلّ جسم ميلاً ذاتياً يلزم أن يكون لجسميّة الفلك قبل نفسه المحركة ميل ذاتيّ، و بسبب ما يحدث من نفسه فيه ميل آخر. و يلزم منه ما ألزمه إلى آخر الحجة. و قول الحكماء: إنّ لكلّ جسم له ميل طبيعىّ ليس معناه أن كلّ جسم من حيث جسميّته بلا زيادة أو بالمعنى الذى هو مادّة للأنواع أو جنس لها له ميل، إذ لا وجود للجسم إلا بما يحصله و ينوّعه صائراً إياه كما وقع التنبيه عليه مراراً.

جسماني لما تساوت أوضاعه، لما بينا أنها إذا كانت متساوية لا يكون لها ميل جسماني، لكنّ الأوضاع متساوية فالحجة باطلة.

و لا يجوز أن يكون للشيء الشخصي كالحرارة المعينة مثلاً، علّتان أى تامّتان مستقلّتان بالتأثير، فإنّه إن كان لكل واحد مدخل في وجوده فكلّ واحد جزء للعلّة، لا علّة تامّة. و إن لم يكن لأحدهما أى فقط، مدخل فالعلّة أحدهما. و الأمر العامّ أى الكلّي، يجوز أن يكون له علل، لا بمعنى أنّ الحرارة الكلّيّة توجد في الأعيان عن علل، لاستحالة وقوع الكلّي في الأعيان؛ و لا بمعنى أنّ الوجود في الأعيان الذي لا بدّ و أن يكون جزئياً له علل، لما عرفت من استحالاته، بل بمعنى أنّ واحداً من تلك العلل لا يتعيّن لوقوع جزئيات الكلّي حتى يتوقّف عليه بخصوصه، بل يقع بعض جزئياته بهذا و بعضها بذلك؛ كالحرارة أى الكلّيّة مثلاً، فإنّها قد توجهها مجاورة جسم حارّ كالنار مثلاً، و قد توجهها الشعاع و الحركة. و ذلك لجواز أن يكون للأشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع.

و هاهنا حكومات في بعض الإدراكات و المدركات نذكرها، لألّها ينتفع بها في ما بعد من الأبحاث العقلية المهمة للمتألهين من الحكماء.

حكومة

[في إبطال جسمية الشعاع]

ظنّ بعض الناس أى من الحكماء، أنّ الشعاع جسم أى لطيف نوراني ينفصل عن المضى و يتّصل بالمستضىء. و معه حرارة لازمة، و هى سبب تسخينه. و ذلك باطل، إذ لو كان جسماً لكان إذا سدّت الكوّة بغطّة أى دفعة لثلا يقال إنّه

١- قوله (ره): «إذا سدّت الكوّة بغطّة ما كان يغيب»

لهم أن يجيبوا عن هذا بأنّ الشعاع جسم صوريّ بلا مادّة. و إنّما يفيض وجوده عن سبب فاعليّ بلا حركة و زمان. و ليس يحتاج في وجوده إلى أسباب ماديّة إلا الوضع المخصوص مع التأثير و عدم الحجاب بينهما. فإذا سدّت الكوّة عدم دفعة لفقد شرط وجوده

يخرج قبل السدّ لو كان بالتدرّج، ما كان يغيب أى يُعَدَم ذلك الجسم النوراني، بل كان يشاهد إمّا ساكناً أو متحرّكاً، لامتناع بطلان جوهر قائم بذاته ببطلان إضافة له عارضة إلى الغير، وإلا لكان مرور إصبعنا بما بين الشمس وبينه مُعَدَماً له، وهو بديهىّ البطلان.

فإن قيل: بقيت أى فى البيت بعد سدّ الكوّة، أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسَلِمَ أى القائل بهذا الجواب أنّ جسميّتها غير ضوئها. ويلزم منه كونه كيفية تحدث من المضىء فى القابل المقابل بلا حائل، ومنه أنّ الشعاع نفسه ليس بجسم. و أيضاً لو كان جسماً لكان انعكاسه من الصلب كالجبال، أولى ممّا كان^١ من الرطب كالمياه، لأنّ انعكاس الكرة المضروبة فى حائط إلى خلف أشدّ ممّا يكون من الماء. والوجود بخلافه، لأنّ انعكاس الشعاع من المياه أشدّ ممّا من الجبال، ولتنقص جرم الشمس^٢ إذا فارقتها الجسم الشعاعى يسيراً يسيراً إلى أن يفنى و يضمحلّ فى

وهو عدم الحجاب، كما تعدم صورة الحسّ المشترك دفعة عند وقوع السدّ بين البصر وبين المرئى، لأنها أيضاً صورة ذات مقدار مجردة عن المادّة لكنّها مشروطة بوضع مخصوص لآلة الحسّ مع المادّة المخصوصة. وبالجملّة للشعاع وجود برزخى متوسط بين الأجسام المادّية التى لها غاية الافتقار إلى المادّة و لواحقها و بين الصّور المقدارية المجردة عنها كلّ التجرد. و كلّما كان حدوث الشىء من الفاعل لا بمشاركة المادّة فحدوثه دفعىّ لا بالاستحالة عن شىء و زواله دفعىّ لا بالاستحالة إلى شىء آخر كوجود الصور الإدراكيّة فى القوى الباطنة و عدمها عنها. وهكذا الحال فى كلّ ما غلبت فى تكوينه جهات الفاعل على جهات القابل.

١- قوله: «كالجبال أولى ممّا كان»

فى هذه الأولوية نظر، لأنّ شرط الانعكاس هو الصّقالة لا الصّلاية. والجسم الصلب إذا صقل ينعكس عنه الشعاع أيضاً كالحديد المصقول يصير مرآة بالصّقالة. وأمّا الجسم الخشن ففيه خلل و فرج و تضاريس يمنع عن الانعكاس بواسطة تلك الحجب.

٢- قوله (ره): «و لنقص جرم الشمس إذا فارقتها»

قد علمت أنّ فيضان الشعاع من الفاعل ليس بمدخلية المادّة و ليس حدوثه من الفاعل لأجل تقليب جسم آخر إليه أو إحالته و تصرّيه إيّاه أو بضرب من التحريك^(*) كالعنصر و

الأدوار الغير المنتهية، لتناهى جرمها؛ و ما حصل أى الشعاع إلا على زوايا قائمة في جهة واحدة، لأنّ حركة الأجسام الهابطة إنّما تكون إلى جهة المركز على سمت مستقيم يقوم عموداً على السطح الذى يماسّ كرة الأرض على مسقط ذلك العمود على ما عُرف بالتجربة، لكونه أقرب الطرق إلى المركز، لا على ما يرى جهات مختلفة^١ و على خطوط غير قائمة؛ فإنّ جسماً واحداً بطبعه لا يتحرّك إلى جهات مختلفة، مع أنّ ضوء المصباح يتحرّك إليها و يضيء أرض البيت و جدرانه و سقفه، و لتراكم أضواء سُرُج كثيرة^٢ حتى صار غلظاً ذا عمق، و كلّما ازداد أعداد المضيء ازداد عمقه. و ليس كذا، إذ لو ازداد عمقه لكان أمتع^٣ لما وراءه عن الرؤية، لأنّ الضوء مبصر. و كلّ جسم يصحّ أن يبصر فهو يمنع من إبصار ما وراءه للزوم كونه كثيفاً، لامتناع رؤية

إلا ذاته و ما يجرى مجرى هذه الأمور بل هو جرم بسيط نورى من أفق الأنوار المجردة المثالية.

(*) الحرىّ بهذه المباحث الطبيعيات لا الحكمة الإلهية. و العجب من المحشّى العلامة (قدّس سرّه) حيث عاتب الشيخ الرئيس لأجل تورّطه في العلوم الطّبيّة و معالجة القروج و الجروج ثمّ وقع فيما وقعوا و أراد النقض و الإبرام حول أمور لا صلة لها بالفلسفة الباحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود. (م)

١- قوله: «لا على ما يرى جهات مختلفة»

قد أشرنا إلى أنّ وجوده ليس بالحركة و لا أنّه ذو حركة أصلاً لا إلى جهة و لا إلى جهات. و نسبته إلى سائر الجهات واحدة ضرورة أنّ الشعاع عندهم ليس جسماً مادياً و ليس أيضاً على طبيعة عنصر من العناصر ليكون حارّاً أو بارداً ثقيلّاً أو خفيفاً.

٢- قوله (قدّس سرّه): «و لتراكم أضواء سرج كثيرة»

التراحم و التراكم من خواصّ المادّة و لا يحصل في تراكم الأشعة إلا شدة في النورية و لا يوجب تراكمها كثافة و حجاباً، لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام المظلمة الذوات. و هذه الأجسام نورية الذوات مبائة النوع و الحقيقة لتلك الأجسام. و زيادة نوع في أفرادها لا يوجب انقلابه و خروجه إلى نوع آخر مبائن له.

الشفيف، لكنّ النور كلّما كان أقوى كان ماوراءه أظهر للبصر. و إذ بطل جسميّة الشعاع فليس ممّا ينتقل من الشمس^١ أو من محلّ أى آخر كغيرها من المنيرات^٢، إلى محلّ المستنيرات، بل هو هيئة أى عرض يحصل في الأجرام عند مقابلة النير بتوسّط جرم شفاف كالهواء و الماء و غيره من الشرائط. و المفيض لهذه الهيئة المبصرة - أعنى الشعاع - و كذا غيره من المدركات الحسيّة من المسموعة و

١- قوله: «فليس بما ينتقل من الشمس»

دفع لما قيل لو كان عرضاً لكان انتقاله من المنير إلى المستنير انتقال عرض، و انتقال العرض مطلقاً محال كما سبق. و اعلم أنّ هاهنا دقيقة يجب التنبيه عليها و هى أنّ الأعراض كلّها و إن اشتركت في أن لا يجوز عليها الحركة من موضوعها إلى موضوع آخر لكن وجود الأعراض الجسمانية على ضربين:

أحدهما: وجود أعراض لا يحصل إلا بانفعال المادّة و تجدد الموضوع و استحالته، فوجودها زمانى.

و ثانيهما: وجود أعراض يحصل من فاعلها دفعة من غير مشاركة المادّة باستحالتها و تجددّها. و من قبيل الثانى وجود الأضواء و الأنوار و جميع التعليميات و كذا لوازم الأجسام بما هى أجسام. فلو وقع لشيء منها تجدد و تغيّر كان لا بالذات بل بتبعيّة تجدد موضوعه أولاً كالحركة الكميّة، فإنّ موضوع تلك الحركة هى المادّة الأولى دون الجسميّة المعيّنة، لأنّ الجسميّة المعيّنة يتجدّد أولاً فيلزم تجددّها تجددّ المقادير و الأبعاد كما سيجىء. و لذلك أفاد الشارح تبعاً لبعض المحقّقين أنّ مدخلية الجسم المنير في استنارة الجسم المستنير ليس إلا بكونه مظهرأ لها كالمرآة في مظهريتها للصورة المرئية منها، حيث قال: «و هذه الأجرام أى المنيرة كالمرايا لكونها مظاهر لوجودات تلك الأشعة النورية الجسميّة لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الأشباح المقابلة لها من العقل المفارق بلا زمان» انتهى. فعلم من هاهنا أنّ الشعاع لو كان جسماً أيضاً فليس كأجسام ماديّة ظلمانيّة حتى يكون حدوثه بالحركة و بمشاركة المادّة و لا أيضاً يلزم في حصوله التداخل المستحيل الذى يفرض بين جسم مادى و جسم مادى آخر مثله.

٢- آ: النيرات

المذوقة و المشمومة و الملموسة و كذا الصور المتخيَّلة هو العقل المفارق، فإنَّ جميعها إمَّا تحصل في قوانا من واهب الصور. و الآلات و الشروط التي يحصل عندها الإدراك هي معدّات لإفاضة فيض الصور علينا. و لولا القصور البشري لما احتجنا في الإدراك إلى توسّط هذه الأشياء، بل كان مفيد الصور و الهيئات يفيدنا إيّاها بدونها، كما هو الحال في النفوس الفلكيّة. و إذا كان عرضاً فلا ينتقل أى من محلّ إلى محلّ، لاستحالة الانتقال على الأعراض، بل يحدث في ما يقابل الشمس ابتداءً لا انتقالاً.

و علّتها أى و علّة هذه الهيئة، و هي المعدّة لما عرفت أنّها لا الفاعليّة، لأنّه واهب الصور و لا القابليّة، لأنّها الأجرام المستنيرة؛ و هذه الأجرام كالمرايا لها لكونها مظاهر لوجودات تلك الأشعّة النوريّة الجسميّة لظهورها على سطوحها، كما كانت المرايا مظاهر لوجود الأشباح المقابلة لها من العقل المفارق أيضاً، و بلا زمان، إذ لو كان حصول الأشعّة من النّيرات الكوكبيّة و غيرها زمانياً لكان إذا أشرقت الشمس من المشرق لم يستضيء الأرض إلا بعد زمان. فظهر أنّ حصول الأشعّة الجسمانيّة ليس بانتقال و لا بانفصال شيء منها أى من النّيرات و لا في زمان. و اعتبر حصول الأشعّة العقليّة به في كونه ليس بانتقال و لا بانفصال و لا بزمان. و ليكن هذا على ذكرك، فإنّك ستنتفع به في قسم الأنوار إن شاء الله. فإذا علّته المعدّة للشعاع هي المضيء بواسطة جسم^١ شفاف كالهواء على معنى أنّ حصولها للمضيء علّة معدّة لحصولها في المستضيء بالواسطة المذكورة. و الضوء و النور و الشعاع - بأى عبارة شئت - كمال محسوس لكلّ ما يستضيء به.

و ظنّ أنّ الشعاع هو اللون،^٢ و ليس الشعاع الذي على الأسود غير سواده، بل

١- آ: جرم

٢- قوله (ره): «و ظنّ أنّ الشعاع هو اللون»

قد علمت أنّ الشعاع من الموجودات التي يحصل دفعة من غير استحالة. و لا شك أنّ اللون كالسواد وغيره ممّا يحصل باستحالة و انفعال مادّة في زمان، فيكون الشعاع مغايراً للون. و لك أن تقول كما أنّ الوجود يختلف كمالاً و نقصاً و كلّما نقص و ضعف يلحقه

سواد الأسود و زرقة الأزرق حصّة ما من الشعاع الحاصل من النّير، و اختلاف الألوان باختلاف استعدادات القوابل. و احتجّوا عليه بأن قالوا: الألوان معدومة في الظلمة، لأنّ ما نراها فيها. و عدم الرؤية إمّا أن يكون لكونها معدومة في نفسها، أو لأنّ الظلمة ساترة لها و عاتقة عن الإبصار. و ليس أى عدم الرؤية، أنّ أى لأنّ، فإنّ حروف الجرّ تحذف من أن و أنّ قياساً، الظلمة ساترة؛ فإنّها عدميّة على ما بيّن أى من أنّها عدم الضوء عمّا من شأنه أن يستضيء على ما هو رأى المشائين، أو عدم الضوء

العدم و الإمكان و ينتهى في نقصانه و نزوله إلى أن يختلط بالأعدام و القوى و الملكات، فيحصل من بعض مراتبه بمداخلة الأعدام الأجسام الكثيفة المظلمة، مع أنّ الوجود كلّ نور، و الأعدام كلّها ظلمات؛ فكذلك النور المحسوس إذا قلّت نوريتّه و ضعف وجوده بحصول بعض الحجب و التراكيب و الأمزجة يحصل من بعض مراتبه الألوان. فاللون نور ممزوج بظلمة. و كلّ لون مخصوص قد حصل من امتزاج خاصّ بين أعداد من نور و أعداد من ظلمة على مراتب معيّنة. فالقول بأنّ النور غير اللون كما ذهب إليه المصنّف حقّ بوجه، لأنّ حصول الألوان بامتزاج و حركة، و حصول الأشعة دفعي، و القول بأنّه عين اللون حقّ أيضاً بوجه آخر، فإنّ الألوان من مراتب نقصانات النور و اختلاطه بالظلمات. و هى ليست وجوديّة فليس فيها وجود إلا للتّور كما أنّه بعد ما حقّق أنّ الموجود من كلّ ممكن ذى ماهيّة هو الوجود لا غير. فلو قال أحد: إنّ هذه الأجسام و غيرها ليست غير الوجود لكان حقاً، و لو قال إنّها غير الوجود لكان حقاً أيضاً كلّ بوجه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه على تقدير أن يكون حصول اللون من بعض مراتب النور في الضعف لا يلزم أن يكون كلّ نور بحيث إذا ضعف و قلّت نوريته صار لوناً بل لا بدّ مع ذلك من تركيب و امتزاج حصل بين أعداد من النور و الظلمة، فلا يرد عليه ما ذكره المصنّف في ما سيجىء. نعم الذى ذكره (قدّس سرّه) يبطل قول القائل بأنّه ليس الشعاع الذى على الأسود غير سواده كما حكاه المصنّف. و أمّا قول القائل: «إنّ سواد الأسود و زرقة الأزرق حصّة ما من شعاع حاصل من النّير و اختلاف الألوان باختلاف القوابل» كما فى حكاية الشارح إن لم يكن فيها لام التعريف الداخلة على لفظ الشعاع الحاصل فيمكن تصحيحه بما ذكرناه.

فحسب على ما هو رأى الأقدمين. و العدميات لاتستُر شيئاً و لاتحجبه عن الإبصار، و إلا لما كان من قعد في غار مُظلم، و في خارجه جسم مستنير، يرى ذلك الجسم، فتعيّن أن تكون معدومة.

و هو ليس بشيء، لجواز أن يكون عدم رؤية الألوان لانتفاء شرط رؤيتها، لأنّ شرط المرئى أن يكون مضيئاً لذاته أو لغيره. فالضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده، و إلا لتوقّف وجوده على وجود الضوء المتوقّف على وجود اللون، لأنّ الشفاف غير قابل للضوء. و هو دور باطل، لكونه وقف تقدّم لا وقف معيّة كما في المتضائفين. و ليست الألوان إلا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر. و الشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد على اللونية. فإذا لم تظهر للبصر في الظلمة فلا تكون موجودة فيها. و إذا لم توجد في الظلمة و وجدت في الشعاع، فاللونية نفس الشعاع.

فلقائل أن يقول لهم: إذا سلّم لكم أنّ الألوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم أن تكون نفس الشعاع. و إمّا قال: «إذا سلّم» لأّنه في معرض المنع، لأنّنا لانسلّم أنّها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية، فإنّ الشعاع شرط ظهور اللون و لازم له لا نفسه.

و ليس تلازم الأشياء كظهور اللون مع الشعاع أو توقّف الأشياء بعضها على بعض كالظهور على الشعاع، يلزم منه اتّحاد الحقائق، و إلا لزّم في كلّ متلازمين و في كلّ شرط و مشروط.

و له أيضاً أن يقول: لانسلّم أنّ حقيقة اللون ما ذكرتم، فإنّ ظهوره للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها، فإنّ ما لم يثبت حقيقة لم يوجد ظهورها.

فإن قيل: الظهور بالفعل حقيقة اللون نمنعه و نقول: إنّ الشيء قد يكون ملوئاً و لا يكون ظاهراً بالفعل، إمّا لعدم حضور ناظر أو لاختلال آلة البصر أو لعدم القصد أو غيره.

و الحقّ أنّ ظهور اللون للبصر عند عدم المانع إن أخذ داخلياً في مفهوم اللون مقوّمًا له فلا حصول لشيء من الألوان في الظلمة، لأنّ ما نراها فيها، مع أنّ الظلمة ليست بمناعة لما عرفت. و إن لم يؤخذ كذلك لم يلزم منه إلا أنّ الضوء شرط في صحّة

كونه مرئياً، لا في تحقّقه في نفسه، وهذا هو الأولى بل الواجب.

و مما يدلّ على أنّ الشعاع غير اللون أنّ اللون إمّا أن يؤخذ عبارة عن نفس الظهور أى للبصر، أو عن الظهور على جهة خاصّة أى من سواد أو بياض أو نحوهما من الألوان. لا يمكن أن يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإنّ الضوء - كما للشمس و نحوها من الكواكب و غيرها - ليس بنفس اللون، و هو ظاهر للبصر. و كذلك الضوء إذا غلب على بعض الأشياء السود الصقيلة كالشبح، و هى خرزات^١ سود يضرب بها المثل في السواد، يغيب لونها، و الظهور يتحقّق بالضوء. و إن أخذ اللون على أنّه ليس بمجرد الظهور أى للبصر، بل مع تخصّص أى بسواد أو بياض، فإمّا أن يكون نسبة الظهور إلى السواد و البياض كنسبة اللوئية إليهما في أنّ الظهور لا يزيد في الأعيان على نفس السواد، كما ذكرنا في اللوئية أى من أنّها لا تزيد على نفس السواد في الأعيان، فليس في الأعيان إلا السواد و البياض و نحوهما.^٢ و الظهور محمول عقلي، فلا يكون ظهور البياض في الأعيان إلا هو. فالأتمّ بياضاً ينبغي أن يكون أتمّ ظهوراً و كذا الأتمّ سواداً.^٣ و ليس كذا، فإنّنا إذا وضعنا العاج في الشعاع و الثلج في الظلّ

١- بالفارسيّة: مُهره

٢- قوله (قدّس سرّه): «فليس في الأعيان إلا السواد»

هذا بناء على مذهبه من أنّ لونيّة السواد و البياض غير موجودة في الخارج بعين وجودهما، و قد مرّ ما فيه. فلنأخذ أن يقول: الظهور و النور ليس بمجرد محمول عقلي كالمعانى المصدريّة بل المراد منه ما به يظهر الشيء على البصر إن كان من الأضواء المحسوسة أو على غيره من المشاعر و المدركات إن كان غيره. فالبياض و السواد و سائر الألوان من بعض مراتب النورية و الظهور، و لكن كمال نورها و ظهورها بالضوء الواقع عليها المتحد بها اتحاد القوة بالفعل و الناقص بالتام.

٣- قوله (قدّس سرّه): «فالأتمّ بياضاً ينبغي أن يكون أتمّ»

لكلّ لمرتبة من الألوان مرتبة خاصّة في الظهور، و لها حالة مخصوصة في اللونيّة لامتزاج نورها بظلمتها. و الضوء الواقع عليها هو غيرها بالعدد. و بهذا لا يلزم عدم كون اللون من أفراد الضوء.

نُدرك مشاهدة أنّ الثلج أتمّ بياضاً من العاج، وأنّ العاج الذي هو في الشعاع أضوء و أنور من الثلج الذي في الظلّ، فدلّ على أنّ الأبيضيّة غير الأنوريّة، واللون غير النور. وكذا الأتمّ سواداً إذا وضعناه في الظلّ و الأنقص في الشعاع كان الأنقص أنور، والأشدّ سواداً أنقص نوراً. ويدلّ أيضاً على أنّ الأسوديّة غير الأنوريّة، واللون غير النور. فإن قيل: الأتمّ بياضاً أو سواداً إنّما يكون أتمّ ظهوراً لو لم يعارضهما معارض، وهو المدعى. و اللازم من إلزامكم ما إذا عارضهما شيء كما في المثالين من الظلّ الذي لا يخلو عن ظلمة، فلا يلزم المدعى.

وهذا - أعنى و لمعارضة الظلّ للأتمّ بياضاً و سواداً - امتازت الأنوريّة عن الأبيضيّة و الأسوديّة و اللون عن النور. و إلى هذا أشار بقوله: وليس ذلك أى التمايز بين الأنوريّة و بين الأسوديّة و الأبيضيّة، من الظلمة أى من جهة الظلمة و كونها سبباً له، باعتبار كونه في الظلّ، و هو لا يخلو عنها.

قلنا: ذلك التمايز واقع في الشعاع أيضاً، فإنّما إذا نقلنا السواد الأتمّ إلى الشعاع و الأنقص إلى الظلّ يصير الأتمّ أى سواداً، أنور، مع بقاء أشدّيته أى في السواد. وكذا لو نقلنا الأتمّ بياضاً إلى الشعاع يصير أنور مع بقاء أشدّيته في البياض. ولما بقيت شدّة السواديّة و البياضيّة مع الأنوريّة تمايزت عنهما، و دلّ على أنّ الأبيضيّة و الأسوديّة غير الأنوريّة، و اللون غير النور.

و إنّما أن يكون الظهور أى ظهور السواد و البياض للبصر، في الأعيان أى في الخارج، شيئاً آخر غير السواد و البياض فهو المطلوب.

فيتضح ممّا ذكرنا أنّ الشعاع غير اللون، و إن لم يتحقّق اللون أى ظهوره لا وجوده، دونه أى دون الشعاع لأنّه شرط ظهوره كما عرفت. وهذا هو الحقّ في هذه المسألة. و ليست هذه المسألة، و هى أنّ الشعاع غير اللون، من مهمّاتنا أى في المباحث الحكميّة. و لو كان الحقّ معهم فيها، و هو أنّ الشعاع عين اللون، ما كان يضرّنا، إذ لا يئتنى عليها مسألة مهمّة.

حكومة

[في تضعيف ما قيل في الإبصار]

ظنّ بعض الناس، و هم أرباب العلوم الرياضيّة سيّما أصحاب المناظر منها، أنّ الإبصار إنّما هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، فيحصل عند الملاقاة الإبصار. و هو باطل، لأنّ هذا الشعاع إمّا أن يكون عرضاً أو جسماً. فإن كان هذا الشعاع عرضاً فكيف ينتقل؟ لاستحالة الانتقال على الأعراض من محلّ إلى آخر. و إن كان جسماً فإن كان يتحرّك بالإرادة كان لنا قبضه أى قبض الشعاع، إلينا على وجهه لا يُبصر مع التحديق شيئاً من الأشياء لا من المضيئات و لا من المستضيئات، لانقباض الشعاع إلينا بإرادتنا، لاستحالة أن يكون الإرادة له و إلا لكان حيواناً ذا شعور و إدراك، و كان الإدراك له لا لنا، و ليس كذا.

و إن كان يتحرّك بالطبع فما تحرّك إلى جهات مختلفة بل إلى جهة واحدة كالعنصریات، و لكان نفوذه في المائعات التي لها لون كالخلّ و ماء ورد و الدهن، أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية. و ذلك لكون النفوذ في المائعات للينتها أسهل ممّا في الزجاجات لصلابتها، لكنّه ليس أولى، لأنّا نُبصر ما في الزجاجات دون ما في المائعات الملوّنة، لمنع لونها عن رؤية ما فيها. و لهذا فرضها ملوّنة ليتمكنه نفى التالى، إذ لو كانت صافيةً غير ملوّنة لأمكن رؤية ما فيها؛ و لكان نفوذه في الخزف أيضاً أولى من الزجاج، لأنّ مسامّه أى مسام الخزف أكثر من مسامّ الزجاج، و لما شوهد الكواكب القريبة كالقمر مثلاً، و البعيدة كالنوابت مثلاً، معاً، لُبُعد المسافة بينهما، بل كان أى الإبصار، يختلف على نسبة المسافة، لوصول الجسم الشعاعى إلى القريب في زمان أسرع من وصوله إلى البعيد؛ و لكان الجرم أى جرم الشعاع، يتحرّك دفعةً إلى الأفلاك فيخرقها، مع أنّه لا حركة دفعية و لا خرق للأفلاك، و ينبسط أى و لكان ينبسط دفعة واحدة، على نصف كرة العالم ما يخرج من العين من الجسم الشعاعى مع كون العين في غاية الصغر.

و استحالاته كاستحالة غيره من التوالى ظاهرة. و لهذا قال: و هذا كلّها محالات.

فالرؤية ليست بالشعاع^١ وإِثْمًا لم يتعرّض لإبطال كون حركة الشعاع قسريّة، لظهوره، لأنّها تكون على خلاف الطبع أو الإرادة. وحيث لا إرادة ولا طبيعة فلا قسْر. وقال بعض أهل العلم^٢ يعنى المعلم الأوّل و من تبعه من المتقدمين و المتأخرين:

١- قوله: «و الرؤية ليست بالشعاع»

كلّ ما ذكره إِثْمًا يرد على القول بحركة الشعاع من البصر إلى المرئى. و شىء ممّا ذكره لا يبطل القول بأنّ الرؤية بالشعاع.

و لقائل أن يقول: إذا حصلت المقابلة بين البصر الصحيح و المبصر يحدث بينهما جسم شعاعى دفعة و يكون به الرؤية. و هذا الجسم الشعاعى مجردّ عن المادّة فيدخل و ينفذ في الأجسام اللطيفة. و لا تفاوت في مداخلته إِيّاها بين أن يكون لينة أو صلبة بعد أن كانت صافية غير مكدّرة، لأنّ مداخلته إِيّاها ليست بالحركة و الزمان. و لا تفاوت أيضاً بين القريب و البعيد في أصل مواصلته لهما، لأنّ فيضانه دفعىّ بلا مادّة و حركة و زمان كما مرّ. و لفظ الخروج و النفوذ و كذا المداخل و الانبساط كلّها مجازات أطلقه هذا القائل تسامحاً. و إِثْمًا الغرض أصل حدوث الشعاع على شكل المخروط الذى رأسه عند البصر و قاعدته عند سطح المرئى.

٢- قوله (قدّس سرّه): «قال بعض أهل العلم»

الحقّ أنّ صورة المرئى يحصل للنفس بواسطة الرطوبة الجليديّة لا بأنّ يحلّ في تلك الرطوبة بل بأنّ يتمثّل لها تلك الصورة تمثلاً إدراكياً شهودياً بواسطة قوّة هيولانيّة في تلك الرطوبة، إذ من شأن كلّ قوّة هيولانية تعلّقت بها نفس أن يصير مرآة لإدراكها و مظهرها لملاحظتها أشياء مناسبة لها. ألا ترى أنّ الأحوال لما تعدّدت قوّته البصريّة بلا مجمع رأى الصورة الواحدة اثنين. و لو فرض لرجل واحد عيون كثيرة فوق اثنين بلا مجمع لرأى الصورة الواحدة صوراً كثيرة دفعة واحدة على حسب كثرة عيونه. فعلم أنّ الرؤية إِثْمًا هى بمحصول صورة المرئى بواسطة مرآة القوّة الجليديّة للنفس حصولاً ذهنياً لا حصولاً مادياً. و لو كان وجودها للنفس هو بعينه وجودها للمادّة لازدحمت الصّور الكثيرة على مادّة واحدة جسمانية، و ذلك غير جائز كما علمت. و هذا التحقيق ممّا تفرّدت به و لم أجد في كلام غيرى فاحتفظ به و اسلكه في سلك نظائره النادرة.

إنَّ الرؤية إنما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية، لا بأن ينتقل الصورة منه إليها، لاستحالة الانتقال على الأعراض. ومنه يعلم أنَّ الرؤية كما أنَّها ليست بخروج شيء من البصر إلى المبصر، كذلك ليست بدخول شيء من المبصر في البصر، بل بأن يحصل الصورة عن واهب الصور، لاستعداد يحصل بالمقابلة. وليس في قوة البشر تعليل ذلك.

وليس الإبصار بمجرد الانطباع المذكور، وإلا لرئى الشيء الواحد شيئين، لانطباعه في جليدي العينين، بل يتأذى الشبح في العصبين المجوِّفتين إلى ملتحاقهما بواسطة الروح الذى فيهما. وحينئذ يحصل رؤية ذلك الشيء، ولكن بشرط توسط جرم شفاف. وهو الذى لا يحجب ما وراءه من الإبصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجرى مجراه.

ودليل الانطباع أنَّ التجربة دلَّت على أنَّ الأجسام المقابلة للأجسام المضيئة والملوَّنة تتكيف بتلك الأضواء والألوان. والعين أيضاً كذلك حتَّى أنَّ الإنسان إذا نظر إلى قرص الشمس أو إلى خُصرة مثلاً ثمَّ غمض عينيه فإنَّه يجد نفسه بعد التغميض كأنَّه ينظر إليهما. وإن نظر بعد الخُصرة إلى لون آخر فإنَّه يراه كأنَّه ممزوج من اللونين. وما ذاك إلا لتكيف الآلة بالضوء واللون اللذين هما المبصران بالذات. ولا بدَّ وأن يكون الأثر الحاصل في الجليدية مساوياً للمؤثر في الشكل فهو صورته. فوقع عليهم أى ورد على أصحاب الانطباع، إشكالات كلَّها ممَّا أوردها أصحاب الشعاع عليهم:

منها أنَّ الجبل إذا رأيناه مع عظمه، والرؤية إنما هي بالصورة أى المنطبعة في الجليدية، وللصورة أى ولصورة الجبل، فإن كان هذا المقدار أى العظيم، لها أى للصورة المنطبعة، فكيف حصل المقدار الكبير في حدقة صغيرة؟ وإن لم يكن للصورة المنطبعة هذا المقدار العظيم لم ير الجبل عظيماً، لأنَّ عظم المرئى وصغره بحسب عظم الصورة المنطبعة وصغرها.

أجاب البعض أى من أصحاب الانطباع، عن هذا الإيراد - وهو استبعاد حصول المقدار الكبير في الصغير - بأنَّ الرطوبة الجليدية تقبل القسمة إلى غير النهاية، كما بيَّن

في الأجسام. و الجبل أيضاً صورته قابلة للقسمة إلى غير النهاية. و إذا اشتركا في لا نهاية القسمة و تساويا فيها، فيجوز أن يحصل أى المقدار الكبير، فيها أى في الحدقة الصغيرة.

و هذا باطل، فإنّ الجبل و إن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية و كذا العين، إلا أنّ مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب. و كذا كلّ جزء يُفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر^١ من أجزاء العين، فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟ و هذا كما يقوله قائل: الجبل تسعه قشرة بندقة، لتساويهما في قبول القسمة إلى غير النهاية. و هو كلام في غاية الركة و السقوط.

و قال بعضهم أى بعض القائلين بالانطباع: لانسَلَمَ أن الصورة المنطبعة إن لم يكن لها المقدار العظيم لم يُرَ الجبل عظيماً، و سنده قولهم: إنّ النفس تُستدلّ بالصورة أى المنطبعة - و إن كانت أصغر من المثلّي - على أن ما مقدار صورته هذا كم يكون أصل مقداره؟ و هذا باطل، فإنّ رؤية المقدار الكبير إنما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال.

و بعضهم جَوَزَ أن يكون في مادة واحدة كمادة الجليدية في ما نحن فيه، مقدار صغير لها و آخر كبير هو مثال للغير أى شبح المبصر، لكون المادة قابلة لهما. فالزمهم الخصم بأن المقدار الذي للجبل إذا انطبع في الجليدية لا يجتمع أى لا ينضمّ، ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محلّ أى جزء واحد من الجليدية، فإنه لو كان كذا ما بقي مشاهدة الترتيب أى بين أجزائه من مقادير الطول و العرض و العمق، لانضمام امتداداته و اجتماعها في أقلّ جزء من الجليدية.

و إذ لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكُلّ ما يُفرض جزءاً لذلك الامتداد، فهو في جزء آخر من الجليدية. فإن استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل فلا يتصوّر مشاهدة عظّمه. و التالى باطل، لأننا نشاهد عِظْمه.

و إن زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية - و قد استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائها - فلها أجزاء و امتداد خرج عن حدّ العين، فلا يرى أى الجبل كما هو، بل يُرى

ما انطبع منه في الجليدية، و هو بعض الجبل؛ و لا يكون أى المقدار الزائد على الجليدية في محلّ و هو محال.
و من أنصف تفتن بصعوبة انطباع الشبح. و هذه قاعدة مهمّة جدّاً في ما نحن بسبيله على ما سيظهر في قسم الأنوار إن شاء الله.

قاعدة

في حقيقة صور المرايا

و المراد من المرآة كلّ صقيل من الأجسام حتّى الماء و البلّور و الجليدية، فإنّها كالماء الصافي و البلّور يظهر عند مُقابلته لشيء الأشباح و المثّل الروحانيّة للشيء المقابل.

إنّ الصورة و في أكثر النسخ: "اعلم أنّ الصورة" ليست في المرآة و إلا ما اختلفت رؤيتك للشيء^١ فيها باختلاف مواضع نظرك إليها، إذ الهيئات الثابتة في الأجسام

١- قوله: «و إلا ما اختلفت رؤيتك للشيء»

اعلم أنّ الشيخ (قدّس سرّه) ذهب في باب أصل الرؤية إلى أنّ المرئى هو بعينه الشخص الخارجى، إذ يحصل للنفس بواسطة الشرائط المتعبرة في الرؤية إضافة إشراقية إلى الشيء الخارجى، فيدركه بمجرد تلك النسبة، و ذهب في رؤية الشيء بالمرآة إلى أنّ المدرك و المرئى هو الصورة المثالية الموجودة في عالم المثال.

و يرد عليه اعتراضان: أحدهما قد تحقّق في مقامه أنّ حصول الشيء للشيء لا يكون إلا إذا كان بينهما علاقة عليّة و معلوليّة و إلا لكان جميع الأشياء حاصلة لكلّ واحد، فما لا يكون فاعلاً لشيء و لا قابلاً له و لا مادّة و لا صورة فحصول ذلك الشيء له ممّتنع. و هاهنا ليست النفس فاعلة للجسم الخارجى المادىّ و هو ظاهر، و لا قابلة له، فحصوله لها مستحيل. و تعلّقها ببدنها أيضاً إنّما هو بسبب علاقة ارتباطيّة عليّة. و هى كونها صورة للبدن أو مبدأ صورة له. ثمّ لا يخفى عليك أنّ اسم الإضافة الإشراقية إنّما يليق به أن يقع على نسبة وجوديّة إدراكية إلى صورة علميّة مجردة عن المادّة. و ليست الصورة الخارجيّة للأجسام المادّية كذلك، و أنّ الذى ذهبنا إليه في باب الرؤية من أنّها بحصول الصورة المجردة

للنفس بحسب النشأة الإدراكية هو أولى بإسم الإشراق، لأن نسبة تلك الصورة إلى النفس نسبة الأمر الصوري المستغنى عن المادة إلى فاعله المجرد. و الذى ذهب إليه نسبته إلى النفس كنسبة أمر مادي إلى أمر متعلق بالمادة متصرف فيها. و بالجملة كلما هو أقرب من أفق التجرد الصرف فهو أولى بوقوع إشراق النور الوجودي عليه.

و ثانيهما أنه إذا جاز عنده كون الرؤية بمجرد النسبة إلى الأمر الخارجى بواسطة مقابلته للبصر الذى هو بمنزلة مرآة للنفس فليجز ذلك أيضاً بواسطة مقابلة ذلك الأمر لسطح المرآة المقابل للبصر. و يؤيد هذا ما سيذكره الشارح.

و مما يؤيد أيضاً ما ذهبنا إليه في باب رؤية الشيء بواسطة المرآة - من أنها عبارة عن إدراك صورة مقدارية مجردة عن المادة موجودة بوجود إدراكي قائمة لا بالمحل بل بذات المدرك أعنى النفس قيام الوجود بموجده - ما ذكره الشيخ العارف الرباني محي الدين الأعرابي في الباب الخامس و ثلثمائة من الفتوحات المكية من قوله: «فاعلم أن الوجود لهذا العين كالصورة التي في المرآة ما هي عين الرائي و لا غيره و لكنّ المحل المرئي فيه به و بالناظر المتجلى به فيه ظهرت هذه الصورة. فهي مرآة من حيث ذاتها، و الناظر ناظر من حيث ذاته، و الصورة الظاهرة يتنوع العين الظاهرة فيها كالمرآة إذا كانت تأخذ طولاً ترى الصورة على طولها، و الناظر في نفسه على غير تلك الصورة من وجه و على صورته من وجه. فلما رأينا المرآة لها حكم في الصورة بذاتها و رأينا الناظر يخالف تلك الصورة من وجه علمنا أن الناظر في نفسه ما أثرت فيه ذات المرآة. و لما لم يتأثر و لم يكن تلك الصورة هي عين المرآة و لا عين الناظر، و إنما ظهرت من حكم التجلي للمرأة علمنا الفرق بين الناظر و بين المرآة و بين الصورة الظاهرة فيها التي هي غيب فيها. و لهذا إذا رأى الناظر يبعد عن المرآة ترى تلك الصورة يبعد في باطن المرآة، و إذا قرب قربت، و إذا كانت في سطحها على الاعتدال و رفع الناظر يده اليمنى رفعت الصورة يدها اليسرى تعرفه.

إني و إن كنت من تجليّك و على صورتك فما أنت أنا و لا أنا أنت»

انتهى.

و وجه تأييده لما نحن فيه بصده أن التجلي على لسانهم عبارة عن الإيجاد على لسان الحكماء و أنه حكم بأن الصورة المرئية غير الناظر و ليست موجودة في داخل المرآة و لا

كالسود وغيره، لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع ناظرنا إليها. و أيضاً إذا لمست المرأة بإصبعك، - و هي بعيدة عن وجهك بذراع - صادفت بين صورة إصبعك و مُلتقى إصبعك أيضاً و بين صورة الوجه أى المرئية في المرأة، مسافة لايفي بها عمق المرأة، فليست الصورة فيها. على أنّ الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها. و ليس كذا، إذ لو كان كذا لما صادفت المسافة المذكورة أصلاً. و ليست هي في الهواء، لأنه شفاف لا يظهر فيه شيء.

و لا يقال: هذا الهواء الذى نحن فيه - و هو ما تحويه كرة البخار التى بُعد سطحها عن جميع جوانب الأرض سبعة عشر^١ فرسخاً على ما حققناه و برهنا عليه في مؤلفاتنا في علم الهيئة - كثيف. و لهذا يقبل النور و الظلمة و يحدث الليل و النهار، و إذا جاز فيه ظهور النور و الظلمة فلم لايجوز ظهور الصورة فيه؟

قلنا: نحن نقطع بالبديهة أننا لو كنّا في الهواء الشفاف - و هو الخالى عن الهيئات، أعنى ما فوق كرة البخار الذى لايقبل النور و الظلمة، و لذلك لا يكون هناك و لا في الأفلاك نهار و لا ليل - لَكُنّا رأينا الصورة مع امتناع كونها في ذلك الهواء. فإن قلت: لايلزم من امتناع كونها في ذلك الهواء امتناع كونها في هذا الهواء للفرق القادح.

قلت: لايجوز أن تكون الصورة في الهواء مطلقاً، لأنه قد يرى في الهواء ما هو أعظم منه كالسما.

و ليست هي في البصر لما سبق من أنّها أكبر من الحدقة. و ليست هي صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرأة أى إلى وجهك و إلى كلّ ما يرى في خلاف جهة المرأة، كما ظنه بعضهم، و هم القائلون بالشعاع، فإنّا قد أبطلنا الشعاع

في قابل آخر و إلا تراحمت الصور و تداخلت المقادير، فيكون لها وجود مجرد عن المادة. و كذا حكم بأنّ الصورة الظاهرة هي غيب معناه أنّه ليس في مادة، لأنّ كلّ شهادة هي في مادة.

و لقائل أن يقول: مسلّم أنك أبطلت أن الإبصار بخروج الشعاع عن البصر، لكن كما^١ جوّزت أن يحدث في المرآة من مقابلة النّير كيفة نوريّة يستنير بها المرآة، و تحدث من تلك الكيفية في ما وضعه من المرآة كوضع النّير منها كيفة أخرى شعاعية يستنير بها ذلك الشيء، كما استتارت المرآة بالكيفية الأولى، و هكذا تحدث عن كلّ كيفة كيفة أضعف ممّا قبلها إلى أن تنفي؛ فلم لا يجوز أن تحدث في المرآة من نور البصر كيفة نوريّة يُبصر بها المرآة، لأنّ هذا النور يفيد الإبصار، كما أن نور الشمس يفيد الاستنارة، و يحدث عن هذه الكيفية كيفة أخرى نوريّة في مقابل المرآة، و هو الوجه فيُبصره الرائي.

فإن قلت: لو كان كذلك لحدث عن كلّ كيفة كيفة أخرى كما في الشمس. قلت: إنّما اقتضرت على الأولى لضعف نور البصر، فإنّها بمنزلة الكيفة الأخيرة في الشمس.

و ليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر^٢ أي غير الانعكاس و الانطباع،

١- س: لمّا

٢- قوله: «ليست هي نفس صورتك تراها»

اعلم أن عظم المرئي و صِغره تابعان لعظم الزاوية المخروطيّة و صغرها على جميع المذاهب أي سواء كانت الرؤية بانطباع شبح المرئي في الباصرة أو بخروج الشعاع إليه أو بحصول إضافة إشراقية بين النفس و بين المبصر المادّي كما هو مذهب المصنّف أو بإنشاء الصورة الإشراقية من جهة النفس لا في مادة، إذ الرؤية على جميع هذه المذاهب مشروطة بتحقيق المقابلة و المحاذاة بين آلة البصر و سطح الجسم المقابل. و النقطة إذا تحاذت لكل نقطة نقطة من سطح مقابل يتوهّم بينهما شكل مخروط، و يكون عظمه و صغره موجبا لعظم الزاوية و صغرها، و يؤثر أيضاً قربه في عظم الزاوية فيرى عظيماً و بُعدُه في صغرها فيرى صغيراً. هذا إذا كان المحاذي للبصر قابلاً للرؤية بأن يكون ذا لون و ضوء.

و أمّا إذا لم يكن قابلاً للرؤية لعدم ضوئه و لا لونه لأجل صقاله سطحه فيكون مقابله الذي على نسبة مخصوصة مخروطية في حكم مقابل الباصرة. فالمحاذاة التي تتحقّق بين سطح

فإنك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الأعضاء. و أيضاً هي متوجهة إلى خلاف توجه وجهك، و في بعض النسخ: "إلى خلاف جهة وجهك". و لو كانت هي نفس صورتك لأمثالها و شبحها، لما رأيت وجهك أصغر مما هو عليه، و لا إلى خلاف جهة وجهك.

و أيضاً لو كان بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المرأة الصغيرة إن اتصل بجميع

ذلك الصقيل و الجسم المرئي الملوّن مما يوجب أن يتوهّم بينهما مخروط ناقص عند استواء ذلك السطح.

و كلّما كان ذلك السطح أشدّ تحديداً كان المخروط أوسع قاعدة، فيرى المرئي أصغر ممّا كان. و كلّما كان أشدّ تعبيراً كان جانب القاعدة أضيق إلى أن ينتهي إلى نقطة فيكون مخروطاً تاماً قاعدته سطح المرأة و رأسه عند المرئي، فيبطل الرؤية. و بالجملة استواء سطح المرأة و تعبيره و تحديده و استطالته و تعريضه ممّا يؤثّر و يتفاوت به حال المخروط المتوهّم بينهما سعة و ضيقاً و استقامة و انعطافاً من الجانب المقابل إلى جانب يليه يميناً أو يسرة أو انعكاساً منه إلى خلافه كما ثبت في علم المناظر. و هذه الأوضاع المخروطية مشتركة الاعتبار [خ ل: الأوضاع] بين جميع هذه المذاهب الأربعة. و الفرق بأن وجودها متحقّق عند أصحاب الشعاع متوهّم عند غيرهم، و لا يرجّح بسببها مذهب على مذهب. فكلّ ما له وجه من التأييد في مذهب الرياضيين فله وجه في مذهب غيرهم. و ذلك كرؤية البعيد صغيراً أو القريب عظيماً و كرؤية الواحد اثنين للأحول و رؤية الجدار و الأشخاص في الماء الواقف معكوسة و رؤية الناظر و المرأة وجهه مقلوباً يمينه يساراً و يساره يميناً و نقش الخاتم مستويّاً و كرؤية الإصبع إصبعين عند تحديق النظر إلى شيء آخر أقرب منه إلى البصر أو أبعد منه و رؤية الأشياء يوم الضباب عظيمة و رؤية الكواكب في الأفق أعظم منه في وسط السماء و كرؤية الناظر وجهه في المرأة التي في سطحها تعبير عظيماً إذا كان قريباً جداً. ثمّ كلّما بعدت صار المرئي أعظم حتّى إذا بلغت في بعدها إلى أن يصير نقطة البصر بمنزلة مركز سطحها المقعر بطلت الرؤية، إذ لم يوجد لزواية مخروط الرؤية و تر حينئذ. ثمّ إذا جاوز ذلك الحدّ صار صغيراً متنكساً. و كلّما بعد صار أصغر إلى غير ذلك من الأحكام، فإنّ جميعها ممّا له وجه في كلّ واحد من المذاهب.

الوجه رُئي أى الوجه، على مقداره لا أصغر، و إن اتّصل ببعض الوجه أو بعض كلّ عضو منه فما رُئي هيئة الوجه و كلّ أى و هيئة كلّ أعضائه تامّة، بل كان يُرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض، أو كان يُرى من كلّ عضو بعضه. و التوالى باطلة فكذا المقدم.

و لما أمكن أن يرى الرائي إصبه و صورتها، فإنّ الشعاع أى شعاع البصر، إذا اتّصل بالإصبع و اتّحد أى بالشعاع المنعكس من المرآة إلى الإصبع أيضاً، سواء كان الاتحاد بامتزاج أو اتّصال، فلا يرى إلا الإصبع مرّة واحدة، لكون الملاقى له الذى به الإبصار شعاعاً واحداً، و لا صورة أى و الحال أن لا صورة شبيّة يراها حينئذ. و ليس كذا، لأننا نرى الإصبع مع صورتها الشبيّة دفعةً واحدةً. و إن لم يتّحد الشعاع المستقيم المتأصل بالمنعكس فإمّا أن يتداخلاً، و هو محال، أو ينفرد كلّ منهما بمحطة من الإبصار، فيكون المرئى بكلّ واحد من الشعاعين بعض الصورة و بالشعاعين كلّها. و يلزم منه أن يكون المرئى المشاهد صورة واحدة لا صورتين؛ أو تتناوبا، و يلزم منه أن لا يراها معاً و أن يكون المرئى دائماً واحداً لا على التعيين.

فإن قيل: يجوز أن يتراكما.

قلنا: التراكّم يوجب زيادة الظهور الشىء لا التعدّد، و إلا لكان إذا نظرنا إلى الشىء بعين واحدة ثمّ فتحنا عليه الأخرى رأينا شيئين، و ليس فليس.

و لقائل أن يقول: يجوز أن يكون رؤية الإصبع بكيفية إبصارية متأصلة، و شبحها بإبصارية متفرعة عليها.

و أيضاً لكان من يرى مثال الكوكب في الماء، وقع حركة شعاعه أى المنعكس، إلى الكوكب دفعةً، فإنّ رؤية الماء و صورة الكوكب أى رؤية صورته دفعةً، فتقع حركة لا في زمان سيّما من الماء إلى فلك الثوابت، و هو محال.

و إذ تبين أنّ الصورة ليست في المرآة، و لا في جسم من الأجسام، و نسبة الجليديّة إلى المبصرات كنسبة المرآة أى إلى الصورة الظاهرة، لأنّ الجليديّة أيضاً مرآة للنفس بها تُدرك صور الأشياء و أشباحها الحادثة عند مقابلتها للجليديّة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها أى في الجليديّة، كحال صورة المرآة. فكما أن صورة المرآة

ليست فيها كذلك الصور التي تُدرك النفس الأشياء بواسطتها ليست في الجليدية، بل تحدث عند المقابلة كما ذكرنا. وحينئذ يقع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستتير إن كان له هوية في الخارج فتراه، وإن كان شبحاً محضاً كصور المرايا فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة. فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرأة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري، فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة، ولكن عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع. هذا في عالم الحسن وفي اليقظة. وأمّا في النوم أو في ما بين النوم واليقظة فله حكم آخر غير الذي في عالم الحسن، على ما ستطّلع عليه في قسم الأنوار إن شاء الله تعالى.

و بعد أن أشار إلى أنّ صور الأشياء وأشباهها ليست في الجليدية أراد أن يذكر مثلاً يدلّ على استبعاد انطباعها فيها فقال:

ثمّ إنّ البصر إذا أحسّنا به أجساماً على سمت واحد منها بينها مسافات طويلة، و هي عظمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بدّ من ارتسام صورها عند هؤلاء. و صور المسافات التي بينها على سمت واحد أي في الجليدية، فكيف تفي به الجليدية وأقطارها. فسّر الرؤية أي البصرية و صور المرايا و التخيل أي صور التخيل

١- قوله: «فسّر الرؤية و صورة المرأة و التخيل يأتي من بعد»

سيصرّح بأنّ مذهبه في الإبصار هو أنّ رؤية الشخص المقابل للبصر هي بإدراك النفس إيّاه لا بصورة أخرى بل يعين ذلك الشخص بالعلم الحضورى، و رؤية الشخص بواسطة المرأة بإدراك النفس صورته في عالم المثال. وكذلك التخيل عنده عبارة عن مشاهدة النفس صورة التخيل في عالم المثال.

فيرد على الأول أنّه يلزم منه أن يتكوّن الجسم المادّي الطبيعي فوق واحد دفعة واحدة عند رؤية جماعة من الأحوالين جسماً واحداً و يلزم تداخل تلك الأجسام. و كلاهما محال. و القول بأنّ الصورة الأولى في هذا العالم و الأخرى في عالم آخر مستبعد جداً.

و على الثانى أن يتكوّن صور كثيرة في عالم المثال دفعة عند تعدّد المرائى و انكسار الزجاج إلى أجزاء كثيرة جداً. و ذلك لا يخلو عن بعد.

يأتي من بعد. و غرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل في ما نحن بصددده أي بصدد ذكره و بيانه في قسم الأنوار.

حكومة

في المسموعات و هي الأصوات و الحروف

ذهب المشاؤون إلى أن سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء و الهواء. و ليس المراد من التموج حركة انتقالية من ماء أو هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع شيء فيه و إحداثه الدوائر، فإنه أمر يحدث بصدم بعد صدم و سكون بعد سكون.

و سبب التموج إمساس عنيف هو القرع أو تفريق عنيف هو القلع. و إنما اعتبر العنف لأنك لو قرعت جسماً كالصوف و القطن قرعاً لئناً لم تجد صوتاً، و كذا في القلع. أمّا القرع فإنه يُخرج الماء و الهواء إلى أن ينقلب^٢ من المسافة التي سلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد. و كذا القلع و إن قيل فيه أيضاً إنه يُحوجهما إلى الولوج بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد، و يلزم منهما جميعاً أنقياد المتباعد منهما للتشكل و التموج الواقعين هناك.

و على الثالث أن للمتخيلة دعايات شيطانية و خرافات باطلة يستحيل وجودها في عالم علوى إبداعي مقدس عن الشرور و الوسوس.

فالحق في الأول أن صورة المرئي ناشئة بالذات من النفس بلا مادة. و في الثاني أيضاً كذلك لكن نشأت صورة أصلها بالذات و كثرتها بالعرض تبعاً لكثرة المرئي، و الصورة في كلا الأمرين مشروط وجودها بحضور المادة الخارجية على وضع مخصوص لها عند آلة البصر. و في الثالث أن وجودها أيضاً من النفس في صقع يختص بها. و ستعلم أن لكل نفس عالماً آخر من الجواهر و الأعراض و الأفلاك و العناصر كلها قائمة بالنفس لا بنحو الحلول و العرض بل بنحو قيام الشيء بفاعله.

١- س: يحوج، آ: تموج

٢- خ ل: ينفلت

و لا خفاء أن إحساسنا هناك بالصوت في ما جرت به وإن جاز أن لا يكون شرطاً مطلقاً يتوقف على وصول الهواء الحامل له إلى الصماخ، لأنه يميل من جانب إلى جانب عند هبوب الرياح، و لأن من أخذ أنبوبةً و وضع أحد طرفيها على فمه و طرفها الآخر على صماخ إنسان و تكلم فيها بصوت عال، سمعه ذلك الإنسان دون الحاضرين، و لأننا إذا رأينا إنساناً من البعيد يضرب بالفاس^١ على الخشبة، رأينا الضربة قبل سماع الصوت. و لولا أن السماع متوقف على وصول الهواء المتموج إلى الصماخ لكانت الرؤية و السماع معاً و لما بطل السمع بسد الصماخ. و إذا كان كذلك فإذا انتهت التموج الهوائي أو المائي إلى الهواء الراكد في الصماخ فيموجه و يشكله بشكل نفسه، و يقع على جلدة مفروشة على عصابة مقعرة كمد الجلد على الطبل، فيحصل طنين فتدركه السامعة. و هي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ، هي مشعر الأصوات، لا الأصوات من حيث هي أصوات فقط، بل و من حيث امتيازها هياآت عارضة لها؛ و إلا لم يتميز صوت عن صوت بهذه الحاسة. و منه يظهر أن الصوت لا يخلو عن هياآت. و منها الهياآت المسماة بالحروف. و لهذا عرّف الحرف بأنه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة و الثقل تميزاً في المسموع. و احترز بالقيّد الأخير عن طول الصوت و قصره و كونه طيباً و غير طيب، لأنها و إن كانت هيئة يتميز بها صوت عن آخر مثله، و لكن لا تميزاً في المسموع، لأن هذه الأمور ليست بمسموعة.

أما الطول و القصر فلائهما إما نفس الكميات أو كميات مأخوذة مع إضافة. و لا شيء منهما بمسموع، بل كل منهما معقول هاهنا لا مسموع على ما قيل. نعم الصوت الحاصل في ذلك الوقت مسموع.

و أما الطيب و غير الطيب، فلأن ماهية كل منهما تتحقق بتناسب أجزاء الصوت تناسباً ملائماً للنفس أو غير ملائم. و لأن التناسب معقول لا مسموع كذلك كون الصوت طيباً أو غير طيب لا يكون مسموعاً، بل هو معقول مدرك للنفس، و المسموع

هو الصوت الحاصل حينئذ. و لأنّ الصوت لا يخلو عن الحروف - لما عرفت - فحقيقة الصوت تشكّل الهواء بمقاطع الحروف و لأنّ التشكّل كيفية ترسم الصوت بأنّه كيفية تدرك بحاسة السمع بالذات. و هو احتراز عن الهيئات العارضة لها من الحروف و الحدة و الثقل و غيرها، لكونها مدركة تعرض^١ للصوت.

لكن يجب أن تعلم أنّ الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ يجب أن يكون مسموعاً أيضاً مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل إلى السمع، إذ لو لم يكن مسموعاً إلا حال وصوله إلى الصماخ لما أدركنا جهته. و التالى باطل، فالمقدّم مثله. هذا خلاصة مذهب المشائين.

و قد شكك عليه بأننا نسمع صوت من يحول بيننا و بينه جدار. و لا يمكن أن يقال: الهواء الحامل ينفذ في مسامّه، لأنّه لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم تشكّل بشكل مخصوص. و ذلك الشكل لا يبقى عند مصادمة الهواء لذلك الجدار - لكثافته - حتّى تبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ.

و بأنّ حامل كلّ واحد من تلك الحروف إمّا كلّ واحد من أجزاء الهواء أو مجموعه. فإن كان الأوّل وجب أن يسمع السامع الكلمة الواحدة مراراً كثيرة حسب ما يتأدّى إلى صماخه من أجزاء الهواء. و إن كان الثانى وجب أن لا يسمع الكلمة الواحدة إلا سامع واحد.

و بأنّ وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ لو كان شرطاً لما سُمع الصوت وراء جدار من حديد لا مسامّ له، لكنّه يُسمع. و أجيب عن الأوّل بأنّ القدر الذى يدخل في مسامّ الجدار يبقى على ذلك الشكل.

و عن الثانى بأنّ الحامل هو كلّ واحد من أجزاء الهواء. و من الجائز أن يكون السماع مشروطاً بأن يصل أوّل مرّة، فيكون الشرط في ما بعدها منتفياً، فينتفى المشروط بنفيه.

و عن الثالث بأن التجربة شهدت على أن الحامل كلما كانت مسامته أقل كان السماع أضعف، و كلما كانت أكثر كان أقوى. فلو عُدمت المسامّة وجب أن يُعَدَم السماع بالكلية.

و أمّا الإشرافيون فذهبوا إلى أن الهواء إن كان يتشكّل بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقاً. و كيف يكون؟! و الهواء لا يحفظ الشكل. و هو سريع الالتيام و التشوّش بأدنى سبب، بل إن كان يتشكّل بمقاطعها فإلّا ذلك بسبب غائب عنّا كـبعض المجرّدات من العقول يوجد تلك التقطيعات و يحفظها زماناً، و إلا لم يتشكّل بتلك المقاطع. و لم يكن تشكّله بها شرطاً في حدوث حرف أو صوت، لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع بالمتنع الغير الواقع.

و من الجائز أن لا يكون تموج السيّال و لا توسّطه شرطاً في حصول الصوت و الحرف على كلّ حال بل على وجه مخصوص. و ذلك إذا كان في عالم الحسّ، لأنّ القرع و القلّع و التموج كلّها أسباب و شروط في هذا العالم. أمّا في عالم المثل المعلقة فكلّا، إذ لا تموج في أسباب الصوت المثالي و لا قرع و لا قلّع.

و السرّ فيه أن الصوت أمر كلّى يجوز أن يحصل بعض أفراداه بعلة و البعض بعلة أخرى، لما عرفت من أن الواحد بالنوع يجوز أن يكون له علل مختلفة. و لما كان التشكّل على هذا الوجه صحيحاً دون ما ذكره المشاؤون قال:

تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل أى لا مطلقاً لصحّته على ما ذكره الإشرافيون، بل على ما ذكر أى على الوجه الذى ذكره المشاؤون في الصوت.^١ و هو أن الهواء

١- قوله: «الوجه الذى ذكره المشاؤون»

اعلم أن لنا بفضل الله كلاماً في هذا المقام، و هو يتوقّف على تهديد أصل هو أن تعلق النفس بالبدن عبارة عن اتحادها به بحسب اتحاد بعض قواها و درجاتها النازلة ببعض لطائف البدن و بخاراته، فإنّ للنفس درجات و مقامات و منازل. و يكون له في كلّ عالم مظهراً خاصّاً و هويّة خاصّة. ثمّ إنّ من شأن الأجسام العنصريّة سيّما الأجسام الهوائية أن يتصل بعضها ببعض لأشراكها في الهوى الأولى. و الاتصال ضرب من الاتحاد، لأنّ المتصل

موجود بوجود واحد وله هويّة واحدة. وللنفس أن تتنبّه لما يحدث في بدنه و لما يتصل إليه أو يرتبط به ارتباطاً خاصاً وضعيّاً، لما علمت أنّ الاتحاد في الوضع كالاتحاد في الوجود. وهذا سبب تأثير النفس من عوارض البدن و عوارض ما يطيف به و يتصل إليه، لأنّ المجموع أعنى المتصل و المتصل به كأتهما بدن واحد للنفس فتخبر عن حال أحدهما بالآخر.

فإذا تمهّدت هذه المقدمة فنقول: إذا حصل قرع أو قلع عنيقان و وصل الهواء المنفلت إلى الصّماخ تشعّر النفس بالهيئة الصوتية العارضة للهواء الذي هناك و إن كان حين انعدامها عنه و بعد لحظة. و ذلك كما ترى القطرة النازلة خطأ مستقيماً و الشعلة الجوّالة دائرة. و ذلك لأنّ النفس تدرك صورة المسموع و صورة البصر في حضرتها لا في المادّة. و حصولهما في المادّة علّة معدة لحدوث صورتها في حضرة النفس و حضرة المثول بين يديها. و العلّة المعدّة جاز انعدامها عند حدوث المعلول. فالنفس تدرك صورة المسموع على هيئته و شكله و وضعه المخصوص لكن لا في المادّة بل في عالمها الخاصّ كما تدرك صور المبصرات في عالمها كما عرفت.

و ممّا يناسب ذكره لهذا المقام أنّه قد ظهر لك ممّا تلوناه عليك أنّ هاتين الحاستين أَلطف الحواس الخمس، و صورة مدركاتهما أرفع درجة من المادّة و أكثر انتزاعاً منها، مع أنّ كلّ إدراك إمّا يحصل بضرب من التجريد للصورة إلا أنّ مدركيهما أشدّ تجريداً من مدركات الشم و الذوق و اللمس. و اللمس أكنث الحواس. و لأجل ذلك ذكر الشيخ الرئيس في القانون: «من الحواس ما لا لذة و لا ألم لها من محسوسها. و منها ما تلتذّ و تتألم بتوسط المحسوسات. فأما الأوّل فمثل البصر، فإنّه لا يلتذّ بالألوان و لا يتألم بذلك بل النفس تلتذّ بذلك و تتألم، و كذا الحال في الأذن، فإن تأملت الأذن من صوت شديد و العين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يمّس، لأنّه يحدث فيه ألم لمسيّ، و بزواله لذة لمسيّة. و أمّا الشمّ و الذوق فإنّهما يتألمان و يلتذّان إذا تكيّفاً بكيفية منافرة أو ملائمة. و أمّا اللمس قد يتألم بالكيفيّة الملموسة و يلتذّ بها و قد يتألم و يلتذّ بغير توسّط كيفية من المحسوس الأوّل بل بتفرّق الاتصال و التيامه» هذا كلامه.

و الشراح قد طوّروا الكلام فيه و أكثروا القول و القيل و لم يقدر أحد منهم كالإمام الرازي و العلامة الشيرازي و القرشيّ و المسيحيّ و غير هؤلاء على تحصيل مراده و دفع الإشكال عن كلامه في بيان هذا الفرق الذي حكم به بين الحاستين و بين الثلث الباقية. و قد بيّنا الفرق في شرح الهداية الأثيرية (ص ٢٣١) و في كتاب المبدأ و المعاد. (ص ٢٤٠) و حاصله أنّ ماهية الحيوان بما هو حيوان حاصلة الوجود من امتزاج أوائل الكيفيات. و هي [ن: + من أخس] جنس الكيفيات الملموسة و بقائه ببقاء الاعتدال فيها و فساده بزوال الاعتدال. و لا شك أنّ اللذة هي إدراك الملائم للمدرك من حيث هو ملائم له، و الألم إدراك ما هو ضده أو عديمه. و الملائم لكلّ شيء ما هو مثله من نوعه و جنسه. و المنافي ما هو ضده في جنسه أو عديمه. فالملائم للحيوان بما هو حيوان أولاً ما يكون من جنس الكيفيات الملموسة. و هي عامّة لجميع الحيوانات لاشتراكها في قوّة اللمس. و هي أولى درجات الحيوانيّة و لهذا لا يخلو حيوان عن قوّة اللمس، ثمّ مدركات الذائقة في ما يقوم بدنه من المطعومات. و تالي الكيفيتين في الملائمة و المنافرة مدركات الشامة و لكن ليس حاجة الحيوان بها كحاجته إلى الأوليين فيمكن بقاءه بدونها.

و أمّا مدركات السامعة و الباصرة فليس يحتاج الحيوان بما هو حيوان إليها، لأنّ بدنه ليس متقوّمّاً بالأصوات و لا الأضواء و الألوان ليكون ما كان من نوعها أو جنسها ملائماً أو مضاراً له بما هو حيوان بل بما هو إنسان أو ذو نفس شريفة جائت من عالم الأنوار و معدن النسب العددية الفاضلة كالنفس الإنسانية الفائضة على البدن العنصري من عالم النور و معدن السرور، فيلتذّ من الأنوار الحسيةّ و الأصوات اللذيذة و يتألّم بضدها أو عديمها. ثمّ لما كانت آلات الحواس الظاهرة من الأجسام الحيوانيّة الحاملة لأوائل الكيفيات اللمسية و ما يجري مجراها من الذوقيّة و الشميّة فلاجرم لذّتها و ألمها بما هو من تلك الكيفيات، و كذلك عضو السمع و عضو البصر، إذ ليس شيء من الأعضاء إلا هكذا. فهما أيضاً من حيث هما عضوان حيوانيان و فيهما حصّة من قوّة اللمس إنّما يكون لذّتهما و ألمهما بالملائم و المنافر اللمسيّين. و أمّا إدراكهما بما هما سمع و بصر أي للمسموعات و المبصرات فليس في شيء منهما لذة و لا ألم لهما بل للنفس بحسب ذاتها، و إن كان المدرك للكلّ هي

يتموّج بقرع أو قلع فيشكّل بمقاطع الحروف حافظاً لذلك التشكّل إلى أن يصل إلى الصماخ، فإنّ الهواء لا يحفظ الشكل أى شكل الصوت و تقطيعات حروفه. و ذلك لشدة سيلانه و غاية رقته و نهاية لطفه. و هو سريع الإلتيام أى لأنّه يحفظ الشكل و الحال أنّه سريع الإلتيام بعد التشكّل الحاصل فيه بالانفصال.

ثمّ من تشوّش الهواء الذي عند أذنه لاضطرابه بريح و نحوها، كان ينبغي أن لا يسمع شيئاً، لتشوّش التموجات و اختلافها. و التالى باطل، لأننا نسمع الكلام مع شدة الريح و قوّة التموجات.

و الاعتذار بأنّ الصوت نفسه يحرق الهواء أى الذى فى طريقه، و ينفذ فيه لشدته أى حتى يصل إلى الصماخ، باطل فإنّه إذا تشوّش ما عند الأذن من الهواء كلّه لا يبقى للبعض قوّة النفوذ و الامتياز عن الباقي.

و القرع و القلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت، لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما على ما عرفت من مثال من يضرب بالفأس على خشبة من بعيد. و لو كانا داخلين فى الصوت لم يتصوّر بقاؤه بعدهما، و لأمكن أيضاً تعقّل الصوت دون تعقّلها. و المقدّم كالتالى باطل. و الصوت لا يعرف بشيء، لأنّه بديهى التصوّر لمن له حاسة السمع، و ممتنع التصوّر فى حقّ من لا سمع له. و لما انجرّ البحث إلى هذا، أراد أن يُشير إلى أن امتناع التعريف لا يختصّ به، بل كلّ محسوس بسيط فحكمه ذلك، فقال:

النفس. و هى فى الحقيقة الشامّ و الذائق و اللامس كما هى السميعة البصيرة، إلا أنّ هاتين القوتين أقرب من أفق النفس من تلك، و مدركاتهما أبعد من مادّة البدن. هذا ما عندى. ثمّ اختلفوا فى أنّ أيّهما أشرف و ألطف. و التحقيق أنّ قوّة البصر ألطف لكون ما تدركه كأنوار الكواكب الثابتة أبعد من مادّة هذه الآلة من ما يدركه قوّة السمع كأصوات الرعد من آلتها، إذ المدرك كالمدرّك فى المنزلة و المرتبة. و أمّا فهم المعانى من الألفاظ فهو من تصرف العقل فيها.

و المحسوسات بسائطها لا تُعرَّف أصلاً^١ فإنَّ التعريفات لابدٌ و أن تنتهي إلى

١- قوله: «و المحسوسات بسائطها لا تُعرَّف»

لأنَّ التعريف للمفاهيم النوعية لا للهويّات الوجوديّة. و المحسوس بما هو محسوس عبارة عن وجوده للجوهر الحاسّ، و الوجود لا يمكن تعريفه. فهذا الوجه صحّ قول من قال: إنّ المحسوسات لا تعريف لها. و أمّا المعاني المنتزعة منها الحاصلة للنفس بواسطة الإحساس بمجزئياتها و إدراك المشاركات لها و المبادئ بينها فلا استحالة في تعريفها. و أمّا الشيخ فلمّا لم يسلك هذا المسلك حيث لم يكن للوجود عين في الخارج و لم يكن للأشياء المختلفة المعاني وجود واحد عيني عنده. فكلّ مركّب في العقل مركّب في الخارج على ما ذهب إليه من كون الوجود اعتباراً عقلياً، فكان البسيط الخارجى بسيطاً عقلياً. و كلّ بسيط عقلي لا حدّ له، إذ الحدّ مركّب من جنس و فصل كما هو المشهور فحكم بأنَّ المحسوسات البسيطة لا تعريف لها.

و أمّا قوله: «فلا شيء أظهر من المحسوسات» الخ فإن أراد به المحسوسات بما هي محسوسات أى موجودات لآلات الحسّ المنفعلة عنها فهي ليست من هذه الجهة أظهر الأشياء بل أخفها عند العقل، فإنّ الكليات أعرف عند العقل و الجزئيات أعرف عند الخيال و الحسّ كما تقرّر. و لا هي أيضاً ممّا يكون مبادئ للبرهان و لا أجزاء للحدّ. و إن أراد به معانيها الانتزاعية فهي و إن كانت معروفة عند العقل لكن أجزاءها العقلية أعرف منها. و ليس بما هي عند العقل محسوسة بل معقولة. و كذلك الأوليات مثل الكلّ أعظم من الجزء و كمفهوم الشيئية و الوجوديّة ممّا لا يحتاج إلى شيء آخر غير العقل من حسّ أو تجربة أو إخبار أو شهادة. و الشيخ (قدّس سره) قد أشار في فنّ البرهان من بعض كتبه إلى أن معنى كون المحسوسات مبادئ البرهان ليس إنّها بما هي محسوسات يقع في البرهان بل إنّما ذلك شأن مفوماتها.

و قوله (قدّس سره): «إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهي الفطرية التي لا تعريف لها» فيه مغالطة، فإنّ كون العلوم منتزعة من المحسوسات إن أريد به أنّ المحسوس الخارجى يصير مبدأ البرهان أو الحدّ فليس كذلك، إذ الجزئى بما هو جزئى غير كاسب و لا مكتسب. و إن أريد به أنّ علومنا موقوفة على تحريك النفس للبدن و استعمالها لآلات

معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، و إلا تسلسل إلى غير النهاية. و إذا انتهى أى تسلسل التعريفات، و ليس شيء أظهر من المحسوسات حتى تنتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية التي لا تعريف لها أصلاً.

و أما أن جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية - التي هي الملموسات و المذوقات و المشمومات و المبصرات و المسموعات - فلأن الإنسان في مبدأ أمره خالٍ عن العلوم، لكن بواسطة إحساسه بالجزئيات المذكورة يتنبه لأمر مشترك بينها و لأمر بها يخالف بعضها بعضاً. و بسبب ذلك تحصل له علوم كلية هي تصورات أو تصديقات.

الأتري أنه يأخذ المشترك الذاقى بين جملة من الموجودات و يسميه جنساً، و المميز الذاقى فصلاً، و المركب منهما نوعاً، و المشترك العرضى عرضاً عاماً؛ و المميز العرضى خاصةً، و هكذا ينتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية أى الضرورية المستغنية عن التعريف.

و أما مثل الوجود الذي مثلوا به^١ أنه مستغن عن التعريف فالتخييط فيه أكثر مما في

الحسن لتحصل في العقل صورة معقولاتها الكلية فلا يلزم منه استغنائها عن المعرف، لأن الحاصل في العقل من المحسوسات أولاً صورة مجملة، فللعقل أن يجللها إلى أجزاء مشتركة و مختصة عند المقايسة بين الكليات بحسب المشاركات و المباينات فيعرف أجزائها أولاً ثم يعرفها بتلك الأجزاء ثانياً. و هذا عين التفكير و تحصيل القول الشارح. و الذى ذكره الشارح في شرح هذه العبارة مما يؤيد ما ادّعيناه عند الإمعان.

ثم من العجب أن الشيخ (قدس سره) كثيراً ما كان يوقع التقسيم في هذه المحسوسات بأن يقول: الكيفيات إما نفسانية أو استعدادية أو مختصة بالكميات أو محسوسات، و المحسوس بالحسن الظاهر إما مبصرات أو غيرها، و المبصرات إما مبصرات بالذات أو بالعرض، و المبصر بالذات إما ضوء أو لون؛ و اللون إما سواد أو بياض أو غيرها و هكذا. و التقسيم ليس إلا ضم قيد خاص إلى مقسم عام ليحصل به قسم، و هذا عين

التعريف، فكيف حكم بأنه لا تعريف للمحسوسات؟!

(١- قوله (ره): «و أما مثل الوجود الذى مثلوا به»

المحسوسات كما سبق الإشارة إليه، وله تتمّة نذكرها في الإلهيات.
و لا يقع الخلاف في المحسوسات^١ من حيث إنها محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة، وإن كان يقع الخلاف في جهات أخرى ككونها بسيطة أو مركّبة، و على تقدير كونها مركّبة هل فيها جعلان: جعل لأجناسها و جعل لفصولها، أو هما جعل واحد إلى غير ذلك ممّا سيأتى الإشارة إليه. فبساطت المحسوسات و المشاهدات بأسرها لا جزء لها^٢ و لا شيء أظهر منها، و بما يُعرّف مركّباتها. فحقيقة الصوت لا تُعرّف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع^٣، و كذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر، فإنّه بأيّ تعريف عُرف

الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون مستغنياً عن التعريف. أمّا العامّ البديهي فلكونه أظهر الأشياء و أعمّها في التصرّ و أعرفها عند العقل. و أمّا الهويّات الوجوديّة فلائها لا صورة مساوية لها عند العقل، لأنّها نفس الصورة العينيّة فلا يمكن تعريفها بمحدّد، إذ لا جنس لها و لا فصل؛ و لا برسم، إذ لا مظهر لها لكونها أظهر الأشياء و أنوارها فلا يمكن معرفتها إلا بصريح المشاهدة الحضورية. و أمّا المحسوسات فلها مهيّات كليّة مشتملة على معان مشتركة و مختصّة، فيمكن تحديدها بذاتى أعمّ و ذاتى أخصّ و ترسيمها بمخاوص و عوارض هي أعرف بوجه عند العقل.

١- قوله (ره): «و لا يقع الاختلاف في المحسوسات»

أراد به دفع ما ربّما يقال من أنّها لو كانت أظهر الأشياء لوجب أن لا يقع فيها خلاف فأجاب بما ذكره.

٢- قوله: «فبساطت المحسوسات لا جزء لها»

كونها ممّا لا جزء لها في الوجود العينيّ بأن يكون لها مادّة و صورة مسلمّ، و أمّا كونها بحسب المعنى بسيطة فغير معلوم بل عدمه معلوم، لأنّ الألوان مثلاً واقعة تحت جنس الكيف ثمّ المحسوس ثمّ المبصر.

٣- قوله (ره): «فحقيقة الصوت لا يعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع»

منشأ ذلك أنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الخاصّ و هويّته الشخصية. و لا يعرف الوجود إلا بحضور عينه، إذ لا صورة لها في الذهن كما مرّ. و لا خصوصيّة لهذا الحكم بالصوت و لا بغيره من البساطت و المركّبات. و لذلك قيل: ليس الخبر كالمعينة.

لا تحصل له حقيقة ذلك. و هكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له، و لا الروائح لمن لا شم له، و لا الكيفيات الأربع و باقى الملموسات لمن لا لمس له، و هذا فى غاية الوضوح.

و ليس فى محسوسات حاسة واحدة ما يُعرّف به محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصياتها، إذ لو كان كذلك لأمكن تعريف الضوء مثلاً لمن ليس له حاسة البصر إذا كان له حاسة أخرى فى محسوساتها ما يعرف به خصوص محسوس حاسة البصر. و من كان له حاسة السمع و البصر فهو مستغن عن تعريف الضوء و الصوت. و على هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات. و من كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض، بل الصوت أمر بسيط صورته فى العقل كصورته فى الحس لا غير. و كما أنه فى الحس غير مركّب فكذلك فى العقل. و لهذا قال: و حقيقته أنه صوت فقط، إذ لا تركيب فيه حتى يقال: إن حقيقته كذا و كذا. و أما الكلام فى سببه فذلك شيء آخر من أنه لقلع أو قرع و أن الهواء شرط و أنه أى الهواء، إذا لم يكن أى شرطاً على سبيل حصول المقاطع فيه يكون شرطاً بطريق آخر، فذلك بحث آخر سيجيء تحقيقه فى قسم الأنوار إن شاء الله تعالى.

فصل

[فى الوحدة و الكثرة]

الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكمية و لا الحدية و لا انقسام الكلّى إلى جزئياته. و هذا كالواجب لذاته، لانتفاء أقسام الانقسام عنه.

و الواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه أى من الوجه الذى هو به واحد و إن انقسم من غيره. و ذلك كالنفس الإنسانية، فإنها واحدة من حيث أنها لا تنقسم إلى الأجزاء الكمية و إن انقسمت إلى الأجزاء الحدية و إلى الجزئيات، و كالعقل، فإنّه واحد من حيث أنّه لا يقبل القسمة الكمية و لا انقسام الكلّى إلى جزئياته؛ لانحصار نوع كلّ عقل فى شخصه و إن انقسم إلى الأجزاء الحدية لتركبه

من الجنس و الفصل بحسب الذهن، و إن كان بسيطاً في الخارج، و كالفلك و الكوكب، فإنه واحد من حيث إنه لا ينقسم انقسام الكلى إلى جزئياته، لانحصار نوع كلّ في شخصه و إن انقسم القسمة الكميّة بوجه و القسمة الحديّة؛ و كالخطّ و السطح و الجسم، فإنه واحد بالاتصال، لأنه لا ينقسم بالفعل و ينقسم بالقوّة و كالكرسى، فإنه واحد بالاجتماع.

و كلّ من الواحد بالاتصال و الاجتماع إن حصل له جميع ما يمكن به فهو الواحد بالتمام. و هو إمّا وضعى كالدرهم الواحد، أو الصناعى كالبيت الواحد، أو طبعى كالإنسان الواحد؛ و إن لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص أى في الوحدة فيكون كثيراً. و قد فُسر التامّ و الناقص بغيرهما لا حاجة إلى ذكره. فهذا كلّ أقسام الواحد الحقيقي أى الواحد الذى لا كثرة فيه بالفعل.

و أمّا الغير الحقيقي - و هو المجازى - فهو أن يشترك اثنان في شىء. و يسمّى الاتحاد في الجنس مجانسة، و في النوع مماثلة، و في الكيف مشابهة، و في الكم مساواة؛ و في الخاصّة مشاكلة، و في الوضع مطابقة، و في النسبة مناسبة كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة إلى غير ذلك ممّا يطول الكتاب ذكره. و لا يخفى أن الشىء الكثير إذا كانت له وحدة من جهة، فجهة وحدته غير جهة كثرته،^١ لاستحالة أن يكون واحداً كثيراً من جهة واحدة. و جهة الوحدة إمّا مقوّمه

١- قول الشارح العلامة: «و لا يخفى أن الشىء إذا كانت له وحدة من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته»

هذا إذا لم يكن الوحدة ضعيفة سارية في الكثرة كالعدد نفسه، فإنّ جهة الكثرة العددية الأجزائية هى بعينها جهة الوحدة النوعيّة فيه. و لهذا قيل: كلّ عدد نوع بسيط عقلاً و خارجاً كالمتصل، فإنّ وحدته بالفعل عين كثرته بالقوّة. ففي مثل هذين النوعين يكون جهة الوحدة عين جهة الكثرة في الماهيّة و الحقيقة جميعاً. و ربّما كانت جهة الوحدة عين جهة الكثرة في الوجود و الحقيقة دون الماهيّة و المعنى كالهوى المشتركة بين الأجسام و كالجنس بين الأنواع الموجودة و كالأنواع بين الأشخاص الموجودة.

أو عارضة أو لا شيء منهما. فإن كانت مقومة فإن كانت مقولة في جواب "ما هو" فهو الواحد بالجنس إن كان على مختلفات الحقائق، و بالنوع إن كان على متفقاتها. و إن كانت مقولة في جواب "أى شيء" فهو الواحد بالفصل. و إن كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكتاب و الضاحك، فإن جهة الوحدة - و هى كون كل منهما محمولاً على الإنسان - عارض لهما خارج عن حقيقتهما؛ أو بالمحمول كالقطن و الثلج. و إن لم تكن عارضة و لا مقومة فكما فى الملك و النفس، فإن جهة الاتحاد - و هى التدبير - ليس مقومة و لا عارضة للنسبتين المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس و الملك.

و من أقسام الواحد: الهو هو. و هو الحكم ظاهراً باتحاد الاعتبارين. و هو أن الإنسان مثلاً هو الحيوان، لصدقهما على ذات واحدة. و هو أن صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار.

و إلى أقسام الحقيقي أشار بقوله: فتحفظ هكذا أى على الوجه الذى قلت يجب أن تحفظ الواحد حتى تقول: الواحد هو الذى لا ينقسم أصلاً أو لا ينقسم من الجهة التى هو بها واحد. و إلى المجازى بقوله: و تترك التجوزات التى هى مثل قولنا: "زيد و عمرو واحد فى الإنسانية"^١ و يكون معناه أن لهما صورة فى العقل نسبتها إليها سواء.

١- قوله: «و يترك التجوزات التى هى مثل قولنا: زيد و عمرو واحد فى الإنسانية»

اعلم أنه فرق بين الواحد فى النوع أو فى الجنس و بين الوحدة النوعية و الجنسية. فالوحدة فى الأولين مجازية و هى الماثلة و المجانسة، و فى الأخيرتين حقيقة. و معنى المجازى منهما أنه واقع بالعرض. فزيد و عمرو واحد فى النوع بمعنى أن كلاً منهما متحد فى الوجود مع ماهية نوعية لها صورة كلية فى العقل هى تمام ماهية أفرادها. فلها فى حد نفسها وحدة عقلية لا يابى أن يكون لموجودات متعددة فى الخارج. فلهذا المعنى ضرب من الوحدة الحقيقية إلا أنها ضعيفة عقلية حيث يجمع الكثرة فى ظرف الخارج. و من هاهنا يعلم أن للوجود صورة فى الخارج هى مناط الوحدة الشخصية. و على قياس ما ذكرنا حكم الواحد بالمشابهة و الواحد بالمساواة و الواحد بالوضع و الواحد بالمتى و غير ذلك. و مرجعها إلى وحدة حقيقية لماهية لها صورة فى العقل هى فى الخارج عين أفرادها بالذات و

و في بعض النسخ: "نسبتها إليهما سواء" و الأمر فيه سهل. وكذا غيرها أى غير التجويزات التى هى مثل قولنا: "زيد و عمرو واحد فى النوع" و كقولنا: "الإنسان و الفرس واحد فى الجنس" إلى آخر الأمثلة.

هذا أى المذكور فى الفصل الثالث من الحكومات فى مسائل بعضها طبيعى و بعضها إلهى و تحقيق بعض القواعد ما أردنا هاهنا أى هو الذى أردنا بيانه هاهنا أى فى آخر المنطق. و لذلك قال: و قد انتهى به القسم الأول. و لنور الأنوار حمد لايتناهى. و إما قدّم البحث عنها، لأنها مقدّمات إلى مطالب متعلّقة بالقسم الثانى فقدّمها توطئة لما يُذكر تمة.

عارضة لمعروضات أفراد. فالمشابهة بالقياس إلى أفراد الكيف بالذات مماثلة، و هى بالقياس إلى أفراد معروضه مشابهة. و على هذا القياس المساوات و المناسبة و المطابقة و المحازاة و المماسّة، فإنّ مرجعها جميعاً إلى المماثلة، و مرجع المماثلة إلى الوحدة المتعيّنة العقلية. و من هنا يتفطن اللبيب العارف بأنّ المتعيّن الواحد العقلى يجوز أن يكون له تشخّصات متعدّدة.

نمایه

نام‌ها

ابن سینا (شیخ الرئيس) ۴، ۲۳، ۲۵، ۸۴، ۸۶، ۹۱، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۱۰، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۷۴، ۲۹۹، ۳۲۷، ۳۶۷، ۳۸۸، ۳۹۶، ۴۱۱، ۴۹۲، ۵۱۹	البسطامی، بایزید ۲۵ بقراط ۳۸ بوزرجمهر ۲۰، ۲۱ بهمنیار ۳۶۹، ۴۳۵، ۴۸۳ التستری، سهل بن عبدالله ۲۵ جالینوس ۲۳۳ جاماسب ۲۰، ۲۱ جبرئیل ۱۰ الحسین بن منصور ۲۵ ذوالقرنین ۳۶ الرازی، امام فخر ۵۰، ۵۱، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۸۳، ۳۲۶، ۵۴۲ الدسجردانی، علی بن محمد ۹ زردشت ۲۱ سقراط ۵، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۱۱۴، ۲۶۰، ۴۹۲، ۴۹۵ السهروردی، عمر بن محمد ۴ شیث بن آدم ۲۳ الشیرازی، محمود بن مسعود بن مصلح ۳، ۵۴۲ الصادق، جعفر بن محمد (ع) ۵، ۴۶۹
ابن کمونه ۵۳ ابی علی ← ابن سینا ادریس نبی ۱۹، ۲۳ ارسطو، ارسطاطالیس ۶، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۶، ۸۷، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۲، ۲۲۳، ۲۵۵، ۳۱۸، ۴۹۴، ۴۹۵، ۵۲۷ اسقلینوس ۲۳ اسکندر ۲۱، ۲۶ الاعرابی، محی الدین ۵۳۱ اغاناذیمون ۵، ۲۳ افریدون ۲۱، ۲۶ افلاطون ۵، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۵۱، ۵۲، ۹۷، ۱۱۴، ۲۳۵، ۲۶۰، ۴۵۸، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۰۷ انباذقلس ۵، ۱۹، ۲۰، ۲۳	

الطوسي، خواجه نصير الدين ٣، ٥١، ١٠٩، ١٣٧،	كيومرث ٢١، ٢٦
١٥٠، ١٧٠، ١٨٣، ١٩٨، ٢٣٦، ٢٤٤، ٤٨٦	اللوكرى، ابوالعباس ١٨٤
طهمورث ٢١	ماني ٢١
القطار ٣٠٤	محمد (ص) ١٣، ٢١، ٤٦٩
عيسى (ع) ٣٤٤	مدرس، آقاعلى ٣٢٤
الفارابى، ابونصر ٢٥، ٨١، ٩٧، ١١٢، ١٥٠، ١٥١،	المرقى القاسانى، افضل الدين ٢٢٣
١٥٢، ١٦١، ١٧٠، ٢٣٢، ٤٩٢، ٤٩٦	المسيحي (شارح القانون) ٥٤٢
فرشادشتر ٢٠، ٢١	موسى (ع) ٣٤٤
فيثاغورس ٥، ١٩، ٢٠، ٢٣	هرمس ٥، ١٩، ٢٠، ٢٣
القرشى ٥٤٢	
كيخسرو ٢١، ٢٦	

كتابها

الشفاء ٤، ٢٣، ٣١، ٤٤، ٩١، ١٠٦،	انولوجيا ٢٥٥، ٤٩٤، ٤٩٥
١١٠، ١١٥، ١٢٣، ١٣٧، ١٥٤، ٢١٧،	الاسفار الاربعة ٥٤، ٣٢٩، ٣٧٠، ٤٥٩، ٤٧١
٢٢٦، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١،	الاشعارات ٤، ٤٤، ٨٦، ٩٦، ١٢٨، ١٣٢، ١٤٣،
٢٦٤، ٢٦٧، ٢٩٤، ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٤٥،	١٩٨، ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٦٨
٣٤٧، ٣٥٥، ٣٧٢، ٣٨٨، ٣٨٩، ٤١١،	بجار الانوار ٥
٤٢٧، ٤٢٨، ٤٦٥، ٤٩٢، ٤٩٤	التحصيل ٣٦٩، ٤٨٣
طوبيقا (لأرسطو) ٨٧	التلويحات ١٨، ٣١، ٧٥، ١٠٧، ١٠٨، ٢٢٩، ٢٣٣،
طيمائوس ١٩	٢٣٨، ٢٦٨، ٢٧٦، ٢٨٣، ٣٦٣، ٤٢٧، ٤٣١، ٤٣٢،
فاذن ١٩	الجمع بين الرأيين ٢٣٢
الفتوحات المكية ٥٣١	حكمة الاشراق ١٤، ١٨، ١٢٦
الفصول ٣٨	الحكمة المشرقية ٩٦، ٩٨، ١٣١، ٢٥١، ٣٩٦
كلمة التصوف ١٧	حواشي التجريد ٢٥١، ٢٨٦
المباحثات ٤٣٦	رسالة الحدود ٨٤، ٨٦
المبدأ والمعاد ٤٧١، ٥٤٢،	شرح التلويحات ٥٣
المطارحات ٣١، ٤٠، ٤٩، ٩٦، ١٠١،	شرح الهداية الاتيرية ٣٢٣، ٥٤٢
٣٢٥، ٣٤٣، ٣٧٤، ٣٨٢، ٣٨٧، ٤٢٦،	شرح الاشارات ٥١، ٥٦، ١٠٩، ١٣١، ١٣٢، ١٥٠،
٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٤، ٤٦٥	١٧٠، ١٨٣، ١٩٨، ٢٠٩، ٣٦٣، ٤٨٦
منطق الطير ٣٠٤	شرح حكمة الاشراق للشهرزورى ١٦، ١٤٩
النجاة ٤، ٣١	

آيات و روايات

- ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و... ٣٦
- اولى الايدي و الابصار ١٩
- تخلقوا باخلاق الله ٥
- تعالى جذ ربنا ١٣
- خير القرون قرنى ١٧
- القدريه مجوس هذه الامة ٢١
- كلما دخلت امة لعنت اختها ٣٠
- لئن شكرتم لأزيدنكم ١٤
- لمثل هذا فليعمل العاملون ٧
- لو كان العلم بالثريا لتناولته رجال من فارس ٢١
- من اخلص لله اربعين صباحاً... ٥
- و اذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً ١٠
- واسيع عليكم نعمه ظاهرة و باطنة ١٤
- و فى ذلك فليتنافس المتنافسون ٧
- و قليل من عبادى الشكور ١٤
- و لقد آتينا لقمان الحكمة ٥
- و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً ٥
- ولو علم الله فيهم خيراً... ٢٦٢
- يضل به كثيراً و يهدى به كثيراً ٦

کتابنامه

- آنولوجیا، افلوطن، انتشارات بیدار، قم
- بجار الانوار، علامه مجلسی، موسسه الوفاء، بیروت
- التحصیل، بهمنیار بن المرزبان، تحقیق مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران
- التقدیسات - مصنفات میر داماد (ج ۱)
- التوحید، شیخ صدوق، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم
- الجمع بین رأی الحکیمین، ابو نصر الفارابی، انتشارات الزهراء
- الحکمة المشرقیة (منطق المشرقیین)، شیخ الرئيس ابن سینا، مكتبة آية الله المرعشي، قم
- رسالة المحدود، شیخ الرئيس ابن سینا، الهيئة المصرية، القاهرة
- سنن أبي داود، ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، دار الفكر
- شرح الاشارات و التنبیها، المحقق الطوسي، نشر البلاغة، قم
- شرح حکمة الاشراق، شمس الدین الشهرزوری، تحقیق دکتر حسین ضیایی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
- الشفاء، شیخ الرئيس ابن سینا، افست مكتبة آية الله المرعشي، قم
- عوالی الثانی العزیزة، ابن ابی جمهور الأحسائی، مطبعة سيد الشهداء، قم ۱۴۰۳ق
- کلمة التصوف - مجموعه مصنفات شیخ اشراق (جلد ۴)
- المباحثات، شیخ الرئيس ابن سینا، تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش
- مسند/احمد، أحمد بن حنبل، مؤسسه قرطبة، مصر
- مصنفات میر داماد، به اهتمام عبد الله نورانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۱ش
- منطق التلویحات، شیخ اشراق، تحقیق دکتر علی اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۴ش
- منطق المطارحات، شیخ اشراق، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، نشر حق یاوران، ۱۳۸۵ش
- تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار (نقد التنزيل)، خواجه نصیر الدین الطوسي، انتشارات دانشگاه تهران
- تلخیص المحصل (نقد المحصل)، خواجه نصیر الدین الطوسي، به اهتمام عبد الله نورانی، دار الاضواء، بیروت

نهج البلاغة، تحقيق محمد دشتي، مؤسسه نشر اسلامي قم
شرح مطالع الانوار في المتطق، قطب الدين الرازي، انتشارات كتيبي نجفي، قم